Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/comentarioslasec0000rpvi

Comentarios del Maestro Francisco de Vitoria O. P.

a la Secunda secundae de Santo Tomás

BIBLIOTECA DE TEOLOGOS ESPAÑOLES
DIRIGIDA POR LOS DOMINICOS DE LAS PROVINCIAS DE ESPAÑA
VOLUMEN 17

Francisco de Vitoria, O. P.

Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás

Edición preparada por el

R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P.

Tomo VI: De virtute temperantiae - De prophetia - De Vita activa et contemplativa
De Statibus hominum. (qq. 141 - 189)

Appendices: I De Lege (1. 2, qq. 90 - 108)
II Fragmenta Relectionum
III Dictamina de Cambiis

(A 10)

Property of
CLgA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

ALMA COLLEGE
2078
LIBRARY
V666
Alma, California

SALAMANCA
Apartado 17
1952

45502

Nihil obstat

FR. J. M.ª RAMÍREZ, O. P. FR. A. BANDERA, O. P.

Imprimi potest

FR. ANICETUS FERNÁNDEZ, O. P.
PROV.

Matriti 5 aprilis 1951

Imprimatur

✠ FRANCISCUS, Episcopus Salmantinus.

11 de junio, 1951

Imprenta de Aldecoa — Burgos 17239

INTRODUCCION

El contenido del presente volumen, continuación de los cinco que salieron a luz de 1932 a 1935, estaba a punto de ir a la imprenta cuando en julio de 1936 sobrevino en España el Levantamiento Nacional. Las circunstancias aconsejaron entonces aplazar su publicación, y en esa espera han transcurrido quince años. Volviendo sobre ello ahora, al repasar el texto en unas semanas de descanso, creemos que no procede retardar más su impresión, como complemento obligado de lo que tan bien fué recibido por el público y tanto ha contribuído a dar a conocer el ideario del maestro Vitoria.

Comprende este volumen la exposición de las qq. 141-189 de la Secunda secundae, dada por Vitoria y sus sustitutos en la cátedra de prima durante el curso de 1536-1537. El silencio de los registros universitarios y la ausencia de indicaciones orientadoras sobre el particular en los manuscritos no permiten precisar más la cronología. Y aunque la materia es más que sobrada para un curso completo, es muy probable que los primeros meses del mismo estuvieron dedicados a la exposición de las cuestiones inmediatamente anteriores, tales por ejemplo las 123-140, *De fortitudine,* incluídas por nosotros en el volumen quinto. La amplitud de la materia obligaba al profesor a recorrerla un poco de prisa; y así son muchos los artículos en que se limita a breves indicaciones. Igual suerte solía caber entonces y después a las últimas cuestiones de cada tratado de la Suma, por no dar las 150 lecciones que explicaba aproximadamente el propietario en cada curso para más amplia dilucidación.

La materia *De temperantia* (qq. 141-170) durante aquel curso de 1536-37, aunque comenzada por Vitoria, por enfermedad del mismo,

a partir de la q. 148, a, 2, n. 15 cuando menos fué continuada por el sustituto. En la q. 147, a. 3, n. 3 y 5 encontramos una referencia a la exposición de la q. 96, a. 4 de la Prima secundae. La referencia es del propio Vitoria, puesto que se corresponde con su lectura sobre aquel artículo, como puede verse en el primero de los apéndices de este volumen. La entrada del sustituto tiene lugar por consiguiente entre ese punto y la q. 148, a. 2, n. 15, donde se lee en nuestro texto: "Et hanc opinionem tenet magister Victoria in Prima secundae". Después en toda la materia *De temperantia* vuelve a mencionarse muchas veces a Vitoria. generalmente con la expresión, *magister noster Victoria.* Ello no implica forzosamente que quien la pronuncia haya sido discípulo del mismo, puesto que se trata de una fórmula de honor y respeto acostumbrada en París e implantada también en Salamanca (1).

Con todo, nuestro sustituto fué en efecto discípulo de Vitoria. Así lo dan a entender las expresiones características del maestro que aparecen reproducidas por él, sea en el modo de comenzar la exposición de los artículos, sea en la forma peculiar de presentar las objecciones, lo mismo que en el método de dubios y proposiciones en que generalmente se desenvuelve el comentario. Las palabras, "hoc teneo cum magistro *meo* Victoria", que se leen en la q. 155, a. 3, n. 3, corroboran plenamente nuestro supuesto. Otros pasajes precisan más las cosas, hasta darnos de manera inequívoca las notas personales de aquel sujeto.

Se trata desde luego de un teólogo eminente que, si rinde pleitesía al maestro, no es por falta de capacidad y competencia para desenvolverse en forma autónoma, sino por la admiración que Vitoria supo despertar en cuantos pasaron por su aula. Para el anónimo alumno las autoridades teológicas más destacadas en la materia y con mayor frecuencia aducidas en el comentario son, después de Santo Tomás, Cayetano, Vitoria y Martín Lemaistre o de Magistris.

El primero, cuya doctrina conoce a maravilla, figura para él situado en un plano superior, casi único, pero no tanto, que le exima de ser so-

(1) A poco de graduarse en París el mallorquín Jerónimo Nadal le invitó San Ignacio en esta forma a que hiciese los Ejercicios: "Ya que sois *magister noster in theologia,* sería bueno que os retirarais a meditarla, entenderla y gustarla de un modo práctico y con el corazón". El mismo Nadal en la *Apología* de la Compañía que dirigió a los doctores de París se expresa de esta manera: "Vidimus enim nostra aetate celeberrimum *magistrum nostrum* Picard, quem honoris causa nomino, qui maximo cum spiritus fervore, pietate, fructu, Lutetiae concionaretur. Praeterea fere neminem, et tunc semper vidit Lutetia ut minimum centum *magistros nostros,* et quidem doctissimos". M. NICOLAU, *Jerónimo Nadal. Obras y doctrinas espirituales,* Madrid 1949. pp. 18 y 21. Véase también R. G. VILLOSLADA, S. J. *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria,* Roma 1938, pp. 256, n. 26, 334, 335 y 340.

metido a juicio, separándose alguna vez de su opinión, aunque probable, para seguir otra menos rigorista, que le parece más fundada.

Vitoria en su exposición de Santo Tomás adopta generalmente una actitud de tendencia apologética, que recuerda de lejos el plan defensivo en que se mantuvo el tomismo durante los siglos XIV y XV. Con Deza, Cayetano y los maestros parisienses de Vitoria, que abundan también en ese sentido, se inicia el renacimiento franco de la teología de Santo Tomás, y en armonía con ellos, sin abandonar su defensa frente a las embestidas nominalistas, se emprende la labor de reconquista, que llevará al triunfo definitivo del Angélico. En Vitoria, el más afortunado continuador de aquellas iniciativas, tenía por tanto que reflejarse ese doble carácter como manifestación de su tacto y acierto en la restauración de la teología.

El sustituto anónimo autor de la lectura *De temperantia* había aprendido en el aula del maestro a estimar a Santo Tomás; pero sea por desenvolverse en otras circunstancias o por sus condiciones temperamentales, sobre la estima del Santo, aunque muy grande, resalta en él el afán de hacer labor teológica sólida, situándose por tanto en posición neutral. Si para ello es preciso dejar a un lado al Aquinatense (cf. q. 148, a. 4, n. 3; q. 152, a. 3, n. 4, y q. 162, a. 1, n. 3), y aun al propio Vitoria (cf. q. 153, a. 2, n. 1; q. 154, a. 4, n. 4-5; a. 9, n. 9; q. 164, a. 1, n. 1 y q. 168, a. 2, n. 2-3), dos autoridades hacia las que profesa más que respeto, cariño y veneración, se desprende de ellos y traza su diseño, destacando con acentuados caracteres el dominio con que se desenvuelve en la materia. No es pues un teólogo adocenado, ni un profesor primerizo, sino un maestro notable, que no ha podido quedar olvidado en los anales salmantinos.

Otras indicaciones que se encuentran a lo largo de estas cuestiones *De temperantia* van completando más su figura, hasta dárnosla completamente definida. Es persona versada en las lenguas griega y hebrea. Una pequeña muestra de sus conocimientos helénicos se refleja en el breve comentario al art. 4 de la q. 156. En cuanto al hebreo, lo aduce en la q. 154, a. 12, n. 9; y en el art. 2 de la misma cuestión n. 3 dice haberlo consultado en la biblia de Cisneros.

Estos indicios nos hacen ya pensar en Andrés de Vega, "vir trium linguarum peritus", según Alfonso de Castro (2). Y si recordamos que

(2) A. DE CASTRO, O. F. M. *De justa haereticorum punitione*. Epist. dedicatoria al emperador.

el mismo Vega ha escrito en su *De justificatione* (lib. 14, cap. 1) : "Tamen a gravissimo et optimae memoriae praeceptore nostro fratre Francisco Victoria", confesando haberse formado bajo su disciplina, podemos creer que contamos con una pista segura.

Para fundamentar la identificación del sustituto con Vega no queremos hacer demasiado hincapié en el afecto que parece reflejar hacia los autores franciscanos, cuyo hábito vistió él poco después, porque es este un punto todavía no bien deslindado. Cita sí varias veces a Alfonso de Castro, pero eso era obligado en quien actúa por aquellos años en Salamanca.

En la q. 154, a. 9, n. 5 menciona también dos veces a un *Ortiz,* una de ellas en compañía de Vitoria. Quien sea este personaje, no es fácil averiguar, pues aunque se conocen varios de ese apellido que por entonces se ocuparon de materias teológicas, de ninguno se sabe determinadamente que haya tratado *de impedimentis matrimonii,* a que se refiere la cuestión. Pudiera ser Alonso Ortiz, canónigo Toledano, bienhechor de la Universidad salmantina en los primeros años de aquel siglo, algunas de cuyas obras morales se conservan manuscritas en la biblioteca de la misma. Otro posible candidato es Blas Ortiz, que acompañó a Adriano VI a Roma, autor del *Itinerarium Hadriani,* de donde vino nombrado magistral de Toledo, y fué, al parecer, catedrático de teología en la Ciudad Imperial. Un tercer Ortiz es Francisco, el famoso admirador de la alumbrada Francisca Hernández, joven predicador de la familia seráfica que, abandonando luego las filas iluministas, se transformó en uno de los autores de espiritualidad más ponderados de la Orden. La lectura del número 4 del referido art. 9, donde se cita el libro de San Juan Fisher sobre la causa del matrimonio de Enrique VIII, nos sugiere el nombre de un cuarto teólogo, hermano del anterior, a quien pudiera atribuirse el referido escrito sobre esta materia. Se trata de Pedro Ortiz, doctor sorbónico, catedrático luego de biblia en Salamanca y a quien el Emperador encomendó la defensa en Roma de la referida causa (3). Pero como se ve, de todos estos indicios nada se puede concluir para aclarar el punto que nos interesa.

Dejando pues las conjeturas, lo que nos da la clave para una identificación decisiva del anónimo sustituto con Andrés de Vega son las

---

(3) En Simancas, Estado (Roma), se conserva una abundante correspondencia suya enviada desde la Ciudad Eterna relativa a la marcha de esta causa.

palabras que se leen en la q. 154, a. 5, n. 2, a saber: "Hoc dubium jam aliquantulum tractatum fuit *a nobis* in Prima secundae, q. 50, a. 4, ubi quaesivimus an opera facta in ebrietate sint mortalia" (4). En otros lugares se remite también a la materia que suele dilucidarse en la Prima secundae, pero nunca a la lectura propia.

Ahora bien, esa cláusula sólo pudo pronunciarla quien en años inmediatamente anteriores expuso en la Universidad de Salamanca la Prima secundae. Con referencia a las cátedras ordinarias no caben más que tres nombres: Vitoria, Soto y Vega. No se trata de Vitoria mismo, porque unas líneas después se lee: "Hanc opinionem tenet sapientissimus magister noster Victoria in 1. 2, in fine materiae de sensualitate, q. 73, licet hic nihil dixerit". Tampoco debemos pensar en Domingo de Soto, que ocupaba a la sazón la cátedra de vísperas, ya que en ella la q. 50 de la 1. 2 la expuso por primera vez en el curso siguiente de 1537-38, según la cronología de sus lecturas que hemos presentado en otra ocasión (5). Además, Soto estaba por entonces muy ocupado en la revisión de su Curso de artes, que en años posteriores se publicó por cuenta de la Universidad. Por exclusión queda pues como candidato único Andrés de Vega, catedrático de Santo Tomás desde 1532 hasta 1538.

Alguien pudiera objetar que tal vez, la exposición anterior de la *Prima secundae* a que se refiere el anónimo sustituto tuvo lugar actuando también él de sustituto; y que por tanto, deben hacerse entrar en cuenta además los sustitutos de esos años, entre los cuales el más caracterizado es Gregorio Gallo. Pero ya queda indicado que en la cátedra de prima no consta que al exponerse la referida cuestión 50 durante el curso de 1533-34 interviniera el sustituto; y en la de vísperas, no habiéndose dado esa cuestión hasta el curso de 1537-38, no hay caso. Por otra parte Gallo, que en 1534-35, siendo todavía bachiller, suplió a Soto, por enero de 1536 entró en la sustitución de biblia. Las probabilidades en su favor son por tanto realmente nulas, frente a Vega, por quien abogan tan fuertes razones.

A quienes hayan frecuentado la lectura de *Opusculum de justificatione*, del mismo Vega (Venetiis 1546), y su *Expositio et defensio Tri-*

(4) Por tratarse de un punto fundamental en nuestro caso, hemos querido comprobar si en la exposición de la Prima secundae dada por Vitoria en el curso de 1533-34, en esa precisa cuestión 50, a. 4 actuaba por ventura el sustituto, lo cual reduciría el argumento en una petición de principio. Pero en el ottob. lat. looo, en que se ha conservado aquella exposición, no aparece el menor vestigio de ello. Por tanto el testimonio mantiene toda su fuerza.

(5) *El maestro Domingo de Soto, catedrático de vísperas en la Universidad de Salamanca (1532-1549)*, en "La Ciencia Tomista", t. 57 (1938), p. 295 y 300.

dentini decreti de justificatione (Venetiis 1548), no extrañará la madurez teológica que se advierte en este comentario *De temperantia,* de tan subidos quilates.

El códice vat. lat. 4630 contiene una lectura sobre la *Prima secundae* cuyas cuestiones *De gratia* pudieran pertenecer también a Vega. El manuscrito, evidentemente extraacadémico, lleva una portada de hermosa caligrafía, según la cual la lectura pertenece a Vitoria, y se le asigna la fecha de 1539. Esto no se puede admitir, constándonos que la materia leída por él en el curso de 1538-39 fué sobre el Cuarto de las Sentencias, y la del curso siguiente sobre la Primera Parte, qq. 1-48 (6). La fecha de 1539 debe corresponder por tanto, no a la lectura, sino a su reproducción. Y en efecto, el copista de los primeros tratados del códice, fray Jerónimo de los Apóstoles, O. P., cuya firma figura al pie de la portada, fué trasladado en septiembre de ese preciso año del convento de *Segovia* al de Salamanca. Su óbito se consigna en las actas del Capítulo provincial de 1579, donde se le atribuye la filiación del convento de Vitoria. Anotemos además, que en el códice se advierte después la intervención de otras manos.

Ahora bien, en el tratado *De gratia,* q. 114, a. 1 (fol. 308), se leen estas palabras: "O Deus potest dare mihi gloriam quia *sum Segoviensis:* ergo potest facere quod mereamur per naturalia" (7). Las palabras subrayadas ¿pertenecen al catedrático, o son una acomodación del copista? Si son del profesor, habría que pensar con preferencia en Vega, natural de Segovia. Pero sabido es cuán arriesgado resulta edificar con materiales de tan escasa solvencia como los manuscritos extraacadémicos. Por lo demás, que éste no contiene las lecciones de 1540, como ha creído Stegmüller (8), se infiere de la cronología de las lecturas vitorianas. Y si el copista utilizó en él las del curso de 1541-42, deberían atribuirse más bien al maestro Gil de Nava, que fué quien, junto con los dominicos Juan de Córdoba y Tomás Manrique, futuro maestro del Sacro Palacio, suplieron a Vitoria durante todo aquel año.

El resto de nuestro comentario en la reportación de Trigo hasta terminar la Secunda secundae pertenece a Vitoria, salvo alguna breve

---

(6) Cf. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del maestro Francisco de Vitoria,* Madrid 1928, p. 114.

(7) F. Stegmüller, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina,* Barcelona 1934, p. 468.

(8) Id. ib. p. 166.

intervención del sustituto, esta vez un dominico de San Esteban. En la q. 171, a. 5, n. 2 se lee: "In prologo super primum Sententiarum tractavi de hoc et in materia de fide", palabras que lo mismo pudieran atribuirse a Vitoria que a Vega. Porque en efecto, éste escribió un Comentario a las Sentencias, obra principal de su profesorado salmantino, al que se remite con frecuencia en el *Opusculum de justificatione*. También Vitoria planeaba por entonces escribir un comentario al primero de las Sentencias, para tomarlo como guía de sus explicaciones, ya que los estatutos universitarios recientemente reformados mandaban que tanto el catedrático de prima como el de vísperas siguiesen el orden de las Sentencias. En el curso de 1539-40 habría de comenzar a servirse de ese comentario al libro 1.º, pero antes de terminarlo cayó enfermo, y tuvo que seguir exponiendo el texto de la Suma (9). La referencia al tratado *De fide*, que figura también en el texto citado, nos inclina más bien en favor de Vitoria, quien en la q. 1 de la *Secunda secundae*. a. 1, n. 17 y siguientes (cf. vol. I, p. 12-14) se ocupa de ello.

Más decisivo en favor de la presencia de Vitoria al frente de la cátedra es el testimonio que encontramos en la q. 178, a. 2: "Vidi dum essem Parisius omnes confugientes ad regem Francorum sanari perfecte, et ideo nullo modo potui negare". Vega estudió en Salamanca, y no se sabe que para ese tiempo hubiera visitado París.

Ello se corrobora más con estas palabras de la q. 184, a. 6, n. 2 donde, habiendo hecho el profesor alusión a las disputas de París, añade: "Unde quidam doctor Parisius dicebat mihi quod episcopus non poterat absolvere aliquem sine licentia parochi, nam dicebat quod curatus habebat illum ordinem. Sed nihilominus fecimus ut palinodiam decantaret".

En la q. 185, a. 8, n. 5 parece ocupar la cátedra el sustituto, tal vez un maestro de San Esteban. "Si bene attendatis, se lee allí dentro del texto en el manuscrito de Trigo, hic videtur contrarium dicat magister de Victoria, nam heri dixit quod obligabantur. Non mirum, quia non viderat opusculum Cajetani quem episcopus Cordubensis [frater Joannes Alvarez de Toledo. O. P.] ei ostenderat; et postquam illud vidit, mutavit sententiam". El manuscrito del padre Solano nos da otra versión, según la cual es el propio Vitoria quien hizo esa declaración en el aula: "Postea, dice, legi Cajetanum de ista quaestione, et fecit me dubitare". La aparente discrepancia se debe probablemente a que Trigo expuso en primera persona y como cosa de sí mismo lo dicho por Vitoria.

---

(9) Beltrán de Heredia, *Los manuscritos*... p. 7.

Tenemos pues en este volumen dos lecturas que corresponden casi por igual a Vega y a Vitoria. Al primero las qq. 148-170, y al segundo las 141-147 y 171-189. La duplicidad de autor apenas influye en la homogenidad de fondo y de forma, que reina en todo el comentario. Vitoria, realista y práctico, con el mínimum de especulación y el máximum de objetividad, sabe dar interés a las cuestiones en apariencia más alejadas del curso ordinario de la vida. La transparencia y grafismo de su exposición constituyen una de las claves del éxito.

El discípulo a su vez, se ha asimilado esas características, y de no advertírnoslo él, creeríamos estar oyendo al propio Vitoria. Las discrepancias de fondo acerca de algunos detalles, a que hemos aludido anteriormente, carecen de transcendencia.

Nuestro texto está basado en la reportación del bachiller Francisco Trigo (cod. 43 de Salamanca), descrita minuciosamente en la introducción al volumen primero de estos comentarios. Alumno inteligente y aventajado, que escuchó durante siete años las lecciones del maestro Vitoria, nos ha transmitido una versión, si no integral, indiscutiblemente la mejor que nos queda de sus lecciones sobre la Secunda secundae.

Paralela a esta versión de Trigo es la del padre Juan Solano, cuyo manuscrito hemos descrito en otra ocasión (10). El padre Solano lo dejó al morir al colegio de la Minerva de Roma, cuyo sello lleva, y hace unos 25 años lo recibió en préstamo con suficiente garantía el padre Luis Urbano. Al sobrevenir el Movimiento Nacional, el convento de Predicadores de Valencia, donde él residía, fué asaltado por las turbas revolucionarias, asesinando al padre Urbano; y al cabo de unos años el manuscrito aparece en poder de J. P., librero anticuario de Londres, quien a pesar de conocer toda la tragedia mediante la cual el códice vino a sus manos, no hace mucho lo ofreció a cierta eminente personalidad española por una cantidad exorbitante. El magnate español, con un sentido de dignidad y honor que estaba lejos de compartir el extranjero, rechazó la oferta. Afortunadamente, el autor de estas líneas posee reproducción íntegra del manuscrito, y así nos hemos podido servir de él para corregir algunos puntos concretos que no aparecen claros en el de Trigo. Lo sensible es que en este de Solano falten las qq. 141-170, donde iba la lectura de Vega.

---

(10) Beltrán de Heredia, *Los manuscritos*... p. 84-87

Para suplir en parte esa falta, habíamos pensado incluir paralelamente al texto de Trigo el del ottob. lat. 1015, cuya exposición *De temperantia* en parte parece corresponder al primer ciclo que leyó Vitoria sobre una materia en Salamanca (1526-27). El comentario al tratado *De justitia* pertenece ciertamente al curso de 1535-36, según se indicó ya en la introducción al tomo tercero, y se infiere de esta rúbrica que va al frente de la q. 57, fol. 126: "Incipit materia de justitia secundum magistrum fratrem Franciscum a Victoria, quam incoepit 19 octobris de 1535 annis *(sic)*". Sin embargo una parte *De temperantia* procede tal vez del ciclo primero. Y aunque se trata de un manuscrito extraacadémico y además le faltan las qq. 158, a. 4-170, en nuestro deseo de proporcionar alguna muestra de lo primero que explicó Vitoria en Salamanca sobre esta materia, pusimos especial interés en hacernos con el referido texto. El mal estado del manuscrito ofrecía no pequeña dificultad, porque para defensa del papel que, corroido por la tinta ferruginosa, iba deshaciéndose, a mediados del siglo pasado se recubrieron algunos folios con otro papel transparente, que al cabo de los años se ha vuelto gris, dificultando la lectura y más su reproducción fotográfica. Ante ello el reverendísimo padre Anselmo Alvareda en 1937, nos hizo la gracia de mandar al conservador de la biblioteca vaticana que desencuadernase el códice, sumergiendo después los folios uno a uno en agua caliente, para que, reblandecida la materia aglutinante, se pudiese desprender con pinzas aquel papel adherido. Contra lo que era de temer, la escritura, de trazos gruesos, apareció resaltando notablemente sobre el fondo gris del papel original, y nuestra Leica pudo obtener sin dificultad la ansiada reproducción. Pero analizando luego su contenido, comprobamos que el texto era muy esquemático, con frecuencia manifiestamente truncado y con bastantes incorrecciones. El sustituto Vega, que expuso esas cuestiones en el ciclo siguiente, disponía de una reproducción más amplia y fiel de la primera lectura de su maestro Vitoria, a la que se remite con frecuencia. En el texto del discípulo se nos han transmitido por tanto, en forma más completa las ideas del maestro. No tenemos, es verdad, una base segura para distinguir lo que es del profesor y lo que pertenece al alumno, pero sí podemos afirmar que éste edifica sobre los cimientos de aquél, resultando en definitiva más vitoriano que tomista, o tomista a través de Vitoria. En estas condiciones, al ver que las escasas ventajas de aquella reproducción no compesaban suficientemente el trabajo y coste de este volumen, desistimos de hacerla, añadiendo en cambio en los apéndices: primeramente el comentario del mismo Vitoria a las qq. 90-108

de la Prima secundae, *De lege;* a continuación dos fragmentos de relecciones, y por último algunos dictámenes sobre la materia de cambios. Con ello creemos prestar mejor servicio a los estudios vitorianos, poniendo al alcance de los admiradores del maestro textos básicos de primera calidad.

El manuscrito ottob. lat. 1000, de que poseemos reproducción completa, encierra en 208 folios la exposición de la Prima secundae dada por Vitoria en 154 lecciones durante el curso de 1533-34. Como se trata de materia tan amplia, el comentario tuvo que ser forzosamente breve, compendiándolo todavía más el escolar en sus notas esquemáticas. Añadamos a eso que de la q. 25 salta a la 49, indicando al efecto el alumno: "Hinc fecit magister saltum usque ad q. 49, tum quia clara erant omnia, tum etiam ut possemus hoc anno finem imponere toti Primae secundae".

De este manuscrito tomamos el comentario a las qq. 90-108, *De lege,* que va en el primero de los apéndices. Es un complemento del tratado *De justitia,* y esperamos que tenga entre los juristas modernos la misma aceptación que aquél.

En el apéndice segundo incluímos dos fragmentos de relección. El primero, *De regno Christi,* figura en el manuscrito de Palencia en la relección *De lege civili,* pero no ha pasado a las ediciones impresas. En cambio ha sido incorporado por Martín de Ledesma a su *Comentario al cuarto de las Sentencias,* tomo segundo, fol. 316 c - 318 a, al igual que otras varias de las relecciones y lecturas de su maestro, según en otra ocasión hemos probado (11).

La relección *De lege civili* en el referido códice palentino ofrece además otras muchas adiciones y variantes de interés, que obligarán a su reproducción íntegra junto con el *textus receptus* de las ediciones, cuando se trate de llevar a efecto una verdadera edición crítica de aquellas piezas académicas.

El segundo fragmento se ha desprendido de la relección *De temperantia,* permaneciendo inédito hasta que hace unos años lo dimos a conocer en una conferencia que se publicó en el *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria,* vol. II (1931), p. 23-68. Como dicho volumen está agotado, dada la importancia doctrinal e histórica del fragmento, volvemos a reproducirlo aquí, para facilitar su consulta. Además, es

(11) Beltrán de Heredia, *Las Relecciones y Lecturas de Francisco de Vitoria en su discípulo Martín de Ledesma,* en "La Ciencia Tomista", t. 49, (1934), p. 5-29.

materia perfectamente encuadrada en el tratado *De temperantia;* de modo que cuando Andrés de Vega comenzó en los primeros meses de 1537 a sustituir al maestro Vitoria en la exposición de este tratado, pudo anunciar la relección en que iría incluído el referido fragmento. En efecto, leemos en la q. 148, a. 2, n. 16: "Quarta propositio: Solus esus carnium humanarum est jure naturali prohibitum peccatum gulae, et hoc citra extremam necessitatem. Licet ego vidi magistrum nostrum Victoria in prima lectura, ubi tenet quod nec in extrema necessitate licet. Sed de hoc ille *facturus est relectionem,* et ibi exspectemus resolutionem".

Que el fragmento se ha desprendido de aquella relección es cosa manifiesta, a poco que nos detengamos a considerar algunas coincidencias convergentes que llevan la convicción a todo espíritu sereno.

En efecto, el fragmento queda perfectamente encuadrado en los puntos que Vitoria se propuso tratar en la relección, según lo indica al principio de la misma. He aquí el esquema de esos puntos tomado, no del índice que confeccionó el librero Boyer, sino del texto mismo de la relección.

SYNOPSIS RELECTIONIS DE TEMPERANTIA

Prima pars

Utrum homo teneatur conservare seipsum per alimentum.

Quaest. 1.ª An teneatur absolute et quo jure. Conclusio 1.ª

2.ª Utrum liceat uti omnibus alimentis. Concl. 2.ª - 4.ª

3.ª An liceat humana carne uti in alimentis. Concl. 5.ª et 6.ª

4.ª An liceat sacrificare homines. Concl. 7.ª

5.ª Utrum hac ratione liceat barbaros debellare. Unica conclusio, *tantum incoepta. Cetera servantur in fragmento patris Michäelis de Arcos.*

6.ª An liceat perpetuo abstinere ab aliquibus alimentis extra extremam necessitatem. Concl. 8 - 10.

Prima pars

Utrum homo teneatur conservare seipsum per alimentum.

Quaest. 7.ª An liceat abbreviare vitam per abstinentiam. Concl. 11 - 15. *Hic desinit Relectio in editionibus et manuscriptis.*

8.ª An in extrema necessitate liceat abstinere a certo genere alimentorum.

9.ª An Ecclesia potuerit prohibere certum genus alimentorum.

Secunda pars

An teneatur homo conservare speciem per usum matrimonii.

Quaest. 1.ª An aliquando fuerit in praecepto dare operam liberis.

2.ª Utrum nunc sit in praecepto.

3.ª Utrum si omnino esset peritura progenies hominum, tenerentur homines dare operam liberis, non obstante voto aut aliis impedimentis consanguinitatis.

Quaestiones quae adhuc desiderantur

La relección, como se ve, está incompleta, faltándole casi toda la exposición de la cuestión quinta y las cuestiones octava y novena de la primera parte, más la segunda parte íntegra. La cuestión quinta, tan sólo comenzada, coincide en ese principio a la letra con el principio del fragmento conservado entre las notas del padre Arcos. Lógicamente debemos por tanto concluir que su continuación es la contenida en dichas notas. He aquí en forma paralela ambos textos, dejando al lector que formule él mismo la conclusión:

Relectio *De temperantia*, ed. Salmanticae 1565, fol. 271-272:

Sed hoc jam constituto, quod nec sit licitum vesci carnibus humanis, nec sacrificare homines, sequitur quaestio moralis: an si qui habeant hanc sacrilegam consuetudinem vel ut vescantur tali carne, vel sacrificiis tam nefandis utantur, ut sunt barbari isti inventi in provincia Yucatan, id est in Nova Hispania, an possint principes christiani sua auctoritate ista ratione bellum illis inferre; et quatenus liceat, et si hoc non possunt sua auctoritate, an saltem ex auctoritate, mandato vel commissione summi pontificis hoc possint.

Et quidem Augustinus [de] Ancona, Archidiaconus *(sic)* et Silvester dicunt

Principio del fragmento conservado por el padre Arcos:

Utrum si propter sacrilegam consuetudinem comedendi carnes humanas, vel utendi hostia humana in sacrificiis, ut inventi sunt barbari in provincia Yucatan, possint principes christiani sua auctoritate et ratione bellum illis inferre; et quatenus liceat, etsi hoc non possint auctoritate sua, an saltem ex mandato et commissione summi pontificis hoc possint.

Et quidem Augustinus de Ancona, Archiepiscopus et Silvester dicunt quod, si quae nationes peccant quidem contra jus divinum supranaturale et revelatum, cöerceri non possunt nec debent ut desistant ab illa violatione, ut qui peccant contra

quod, si quae nationes sint quae contra jus divinum supernaturale et revelatum faciunt, cöerceri non debent nec possunt ut desistant ab illa violatione, ut si qui peccant peculiariter contra legem christianam vel olim contra legem mosaycam. Et ratio est quia non possunt convinci manifeste quod male faciant, et per consequens damnari juridice non possunt. Et quia nemo indemnatus potest puniri, ideo non possunt illa causa aut bello aut alia persecutione cöerceri a talibus peccatis.

legem christianam vel olim contra legem mosaycam. Et ratio est quia non possunt convinci manifeste quod male faciant, et per consequens damnari humano judicio non possunt. Et quia nemo indemnatus potest puniri, ideo non possunt illa causa aut bello aut alia persecutione cöerceri a talibus peccatis. Et hoc quidem videtur verum et conforme ad sanctum Thomam...

La coincidencia literal entre ambos principios, y además la coincidencia del contenido del fragmento con la cuestión anunciada por Vitoria en el preámbulo de la relección son razones suficientísimas para basar sobre ellas nuestra tesis, y en otro supuesto, esas cosas no tienen explicación satisfactoria. Los que se resistan a admitirlo, que presenten otra solución viable.

El texto íntegro del fragmento no ha pasado a los manuscritos ni por consiguiente a las ediciones. Ello hace suponer que fué el propio Vitoria quien procuró su desaparición retirándolo del original, una vez dada la relección, conforme a lo que indica fray Andrés de Burgos, estudiante de San Esteban, en la copia que hizo en 1538 conservada en el códice de Palencia: "Tres quaestiones secundae partis cum ultima primae etiam *in ipso originali* desiderantur". Sin duda el buen maestro, ante las protestas que suscitó su radicalismo entre los juristas, optó por suprimirlo, enviando confidencialmente copia a su amigo el padre Miguel de Arcos, entre cuyos papeles se ha conservado.

Con todo, era de esperar que una anomalía como esa dejase en la tradición alguna huella. Y en efecto, en el citado códice palentino, el copista fray Andrés, que debía estar bien informado de lo sucedido y de lo que Vitoria proyectaba para el futuro, al llegar a la cuestión quinta de la primera parte, reproduce las palabras que han pasado a las ediciones (las que acabamos de copiar de la ed. salmantina), y luego añade por su cuenta: "Hanc quaestionem exspecta usque ad relectationem quam de hac materia auctor hujus non post multos dies editurus est, ubi latissime disputabitur".

La edición de Lyon, primera de la serie, reproduce también el párrafo que figura en las demás, y luego añade de su cosecha el librero, o tal vez el autor del manuscrito utilizado por Boyer: "Haec conclusio spectat ad relectionem de indis, quam de hac materia author supra egit.

Ibi videre late poteris". Pero si recordamos que la relección o relecciones *De indis* son posteriores a la *De temperantia,* debemos concluir que quien, por estar mejor informado y en contacto con las fuentes, reflejó con más exactitud las cosas, fué el copista de San Esteban.

En efecto, en la relección *Prior de indis,* la primera que dió Vitoria después de la *De temperantia,* y por tanto a la que se refiere dicho copista, había de plantear el autor el mismo problema que en la referida cuestión quinta *De temperantia,* no ya en la forma particular que tiene en ésta, sino con carácter general, al dilucidar los títulos legítimos e ilegítimos de guerra justa. Pero antes, en la introducción, contra su costumbre de entrar enseguida en materia, suscita y trata ampliamente una cuestión previa, que responde a las quejas suscitadas por los juristas contra la relección anterior, a saber, si los teólogos moralistas tienen voto en las cuestiones relativas a los títulos en que se basa la guerra que se hace a los indios.

Con esto creemos haber probado suficientemente lo que tan sin fundamento se ha querido poner en litigio.

En el apéndice tercero tiene cabida en primer lugar un dictamen de Vitoria sobre la materia de cambios. El dictamen ha sido puplicado por J. A Goris, tomándolo de un manuscrito de Munich (12). Pero el texto reproducido por él, sea por dificiencias de lectura, o de copia, o por ambas cosas a la vez, adolece de tantos defectos, que con frecuencia es ininteligible. Guiándonos por el contexto, hemos procurado enderezar bastantes contrasentidos e incorrecciones manifiestas, sin atrevernos a tocar otras dudosas.

Por último, añadimos una reproducción de la segunda respuesta que dieron los maestros de París a cierta consulta de los mercaderes españoles de Flandes, publicada también por Goris, y a la que hace referencia Vitoria en la q. 78, a. 2, n. 74 de esta Secunda secundae (vol. IV, p. 233). El texto de la misma se toma del manuscrito 333-166-1 de la Universidad de Sevilla, más correcto que el de Goris, donde se ha conservado también el fragmento *De temperantia.* Al final de la respuesta van las firmas de los maestros. Tanto ellos como Vitoria se muestran sumamente severos en estas materias de cambios.

---

(12) J. A. Goris, *Etude sur les colonies marchandes (Portugais, Espagnols, Italiens) à anvers de 1488 à 1567,* Louvain 1925.

En la edición de este volumen hemos seguido las normas indicadas en la introducción del primero. El texto, generalmente correcto y claro, tiene a veces, al menos en apariencia, algún contrasentido. Esto ocurre con más frecuencia en las últimas cuestiones, tal vez porque el mismo Vitoria procedió en ellas con mayor rapidez, para terminar con el curso la Secunda secundae. En tales casos hemos procurado resolver la dificultad a la luz de los demás manuscritos, limitándonos cuando no era posible a consignarla.

Reciban cuantos de algún modo nos han ayudado a llevar a feliz término esta labor el testimonio de nuestra gratitud.

QUAESTIO CENTESIMAQUADRAGESIMAPRIMA

De temperantia

ARTICULUS PRIMUS

Utrum temperantia sit virtus

1. — Respondet sanctus Thomas quod temperantia est virtus. Et probat ex diffinitione virtutis, quae est quae bonum facit habentem et ejus opus bonum reddit.

Sed videtur quod ista consequentia nihil valeat: Omnis virtus inclinat ad bonum; temperantia inclinat ad bonum: ergo est virtus. Non valet consequentia, nam magis sumitur in subjecto quam in praedicato. Item, quia tota ratio virtutis non est inclinare ad bonum, ut dicit sanctus Thomas 1. 2, nam continentia inclinat ad bonum, tamen non est virtus. Item, quia secundum Doctorem in materia de connexione virtutis, habitus virtutis non est bonum nisi habeat alias virtutes.

Respondetur ad hoc quod sanctus Thomas intelligit ita quod tota ratio virtutis ad hoc est, videlicet ad inclinandum ad bonum. Hoc est totum officium ejus, inclinare ad bonum. Item, bonum morale est obedire rationi: ergo quid facit quod vivam secundum rationem? Respondetur, vivere conformiter ad rationem humanam est bonum. Et ratio est quia ratio humana est conformis legi divinae. Ultima ratio quare actus sunt boni vel mali, ex eo est quia vel a Deo laudantur, vel vituperantur. Sed tamen hoc constat, quia alias Deus deciperet nos, cum ratio illa humana sit a Deo. Deus inclinavit ad hoc ut cognoscamus adulterium et malum, nam *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine* (Ps. 4, 7). Ergo. Item, alias Deus esset auctor mendacii et mali. Et sic qui vivit conformiter ad rationem, vivit conformiter ad legem Dei. Sed temperantia est conformis legi Dei.

2. — Quintum argumentum litterae est optimum, ubi petit sanctus Thomas an homo naturaliter inclinetur ad malum, quia videtur quod temperantia concurrat contra inclinationem naturalem; et si sic, sequitur quod temperantia non est virtus. Respondet sanctus Thomas ad hoc concedendo quod inclinatio naturalis est bona, sed negatur quod inclinet contra naturam; nam natura solum inclinat hominem ad delectationes convenientes; et ad alias non inclinat. Falsum est, et sic fallitur argumentum per interruptionem minoris.

Sed circa hoc argumentum et solutionem est maxima difficultas; nam sententia Doctoris est quod in homine non est inclinatio ad malum. Et sic dubium est de hoc, an in homine sit aliqua naturalis inclinatio ad malum; quia de inclinatione habitus vitiosi ad malum non est dubium, nam ut dicitur Gen. (8, 21), *Pronus est homo ad malum ab adolescentia sua*. Sed de alio est quaestio. Et videtur quod non, ex argumento jam facto. Nam inclinatio naturalis est a Deo; sed Deus non potest esse auctor illius mali; ergo. Si enim descensus lapidis deorsum esset liber, non possemus dicere quod esset malus, sed bonus, ex eo quia est a Deo illa inclinatio. Si ita est, ergo naturalis inclinatio non potest esse ad malum. Item, quia habitus inclinans ad malum non potest esse a Deo. Unde sequitur quod habitus adquisiti vitiosi non sunt a Deo, sed a nobis. Et potest confirmari per illud Gen. 1, *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*. Ergo cum inclinatio naturalis sit a Deo, sequitur quod est valde bona.

3. — Ad hoc dubium respondet Gregorius Ariminensis in 2, d. 30, q. unica, ubi facit unam quaestionem super multas distinctiones, et ibi vult defendere quod in homine nulla est inclinatio naturalis ad malum, ponendo hominem in suis naturalibus. Et ad experientiam in contrarium, quia videmus experientia quod sensus et cogitatio prona sunt ad malum ab adolescentia sua, Gen. (8, 21): respondetur quod illud provenit ex fomite peccati originalis, quae est vera qualitas realis tradita a primis parentibus, quam vocat qualitatem morbidam. Sed unde fuerit causata illa qualitas? Ipse dicit quod forte ex sibilo serpentis, vel saltem ex majori parte non est ad malum.

Etiam dominus Cajetanus hic in solutione ad argumentum notat quod sanctus Thomas dicit quod temperantia non contrariatur inclinationi humanae; nam bene possunt esse aliquae inclinationes ad malum, sed illud provenit ex particulari complexione vel ex conditione loci. Unde habetur quod germani sunt vivaces? Non est a natura, sed a loco.

Unde videtur sentire quod ista non est inclinatio naturalis, sed ex particularibus complexionibus.

4. — Respondetur quod in homine est aliqua inclinatio naturalis ad malum, in omni homine ad malum morale. Et probatur. Appetitus sensitivus inclinatur ad malum, de se seclusa omni particulari complexione, et est in quolibet homine. Antecedens probatur, maxime secundum sanctum Thomam, secundum quem tota ratio difficultatis circa virtutes morales provenit ex parte appetitus sensitivi; et sic illic sunt virtutes ponendae propter illam inclinationem ad malum. Item, appetitus sensitivus de se seclusa omni mala complexione, est bonum delectabile secundum sensum; sed bonum sensibile aliquando est contra rationem: ergo.

Tertio arguitur sic: Appetitus sensitivus aequaliter inclinat ad cognoscendum propriam uxorem vel alienam, nam hoc pertinet ad intellectum; sed inclinatur ad suam: ergo etiam ad alienam; et tamen hoc est malum: ergo.

Item quarto. Fomes inclinatur ad malum, et per hoc diffinitur fomes, quae est inclinatio ad malum et difficultas ad bonum. Hoc dicit sanctus Thomas expresse in multis locis 1. 2, q. 82, a. 1, et 3 p, q. 15, a. 2, et q. 27, a. 3, et in 3, d. 17, 9. 1, et ad Romanos, 7, lect. 1. Tunc sic: Fomes inclinat ad malum et facit difficultatem ad bonum, sed fomes nihil addit super inclinationem naturalem. Hoc dicit sanctus Thomas in 2, d. 32, q. 2, a. 1, quod fomes nihil positivum dicit circa principia naturalia, et in 1. 2, q. 82, a. 3; et ipsemet Cajetanus ibi eodem modo declarat art. 4 in solutione ad tertium, et sanctus Thomas et Cajetanus, et ita nos illic diximus.

Et secundum rei veritatem, si nunc Deus crearet aliquem hominem ex limo terrae, omnino haberet similem inclinationem sicut nos inclinamur. Sed quia ista inclinatio provenit ultra rationem peccati, ideo dicitur fomes peccati. Tunc sic arguitur: Si fomes nihil addit et esset eadem inclinatio in homine in puris naturalibus sicut nunc est: ergo. Et credo quod hoc est verum. Et confirmatur hoc. Quia si inclinatio appetitus sensitivi non esset ad malum, sequeretur quod non teneremur reprimere appetitum sensitivum. Ergo sequitur quod appetitus sensitivus inclinat ad malum. Et confirmatur. Appetitus sensitivus bruti inclinat ad sumendum delectabile, sive sit bonum, sive malum. Ergo etiam in homine illud procedit ex naturali inclinatione. Et hoc declarat sanctus Thomas in *Quaestionibus de malo,* q. 16, a. 2 ubi quaerit an daemones sint a natura sua mali, et in summa ponit septem dicta. Primum est, quod naturalis inclinatio semper est ad bonum. Probat sanctus Thomas,

quia omnis naturalis inclinatio est ad illud quod est conveniens illi secundum naturam. Et probatur sic: nam unumquodque inclinatur in suum simile. Et inquantum tale illud est bonum et valde bonum, ut Deus dixit. Ergo si hoc est bonum, et unaquaeque res inclinatur ad illud quod est bonum, sequitur quod inclinatio naturalis nunquam potest esse mala. Est optima inclinatio lupi ad comedendum ovem, et est bona, licet illud sit bonum alteri. Secundum dictum est quod bonum illud ad quod natura inclinat potest esse vel malum simpliciter vel malum alteri sicut dicebamus de lupo et ove. Exemplum aliud est: sicut perdere brachium malum est illi secundum quid, sed simpliciter est bonum, sicut aegrotanti est bonum bibere aquam, licet simpliciter sit malum. Tertium dictum est, quod non inconvenit in eodem esse inclinationem ad bonum particulare et ad malum simpliciter, vel econtra ad aliquid malum in particulare et ad bonum simpliciter, ut patet de illo qui habet sitim, est bonum in particulari, sed est malum simpliciter. Quartum dictum est, quod illud quod est inclinari ad malum simpliciter, non potest esse nisi in illo qui est compositus ex diversis naturis. Unde ratione hujus dicit sanctus Thomas quod ista inclinatio non est in angelo; non potuit esse talis inclinatio, nam natura ejus erat simpliciter inclinatio. Probatur. Nam non est possibile quod sensualitas sit ex natura ad malum et quod sit illa mala, sed oportet quod sit bona. Unde licet in homine sint duae naturae, scilicet rationalis et sensitiva, et secundum naturam sensitivam inclinetur ad malum, non tamen simpliciter. Quintum dictum est: appetitus sensitivus semper inclinat ad bonum. Probatur, quia inclinatio illa est naturalis; ergo est conveniens illi, et sic est bonum illi, nam idem est conveniens et bonum. Sextum dictum est illud bonum in quod inclinat appetitus sensitivus, illud bonum est simpliciter aliquando malum hominis, quia aliquando illud bonum quod est naturale, ut comedere carnes in die prohibito, est malum simpliciter. Septimum dictum, quod est responsivum, est tale: ista est concedenda absolute et simpliciter, quod inclinatio hominis est ad malum. Licet ista sit vera: omnis inclinatio est ad bonum, sed illa eadem potest esse simpliciter ad malum. Et sic temperantia est contra naturalem inclinationem. Ita dicit Marsilius in 2, q. 13.

5. — Sed nunc ad argumenta opposita oportet respondere. Ad argumentum primum Doctoris dico, concedendo quod omnis inclinatio naturalis est ad bonum, sed tamen illamet est inclinatio ad malum. Et quando dicitis, temperantia est contra inclinationem, distinguo. Vel ut homo est, nego illud, nam ratio semper inclinat ad bonum; et cum ratio non inclinet ad malum, sequitur intentum. Aut de ratione sensitiva ut est sen-

sitiva, et sic concedo illud. Et ad argumentum, quia illa inclinatio est a Deo, concedo. Ergo non est ad malum, distinguo: de per se, concedo; de per accidens autem non inconvenit quod sit ad malum. Et pro ista solutione videte sanctum Thomam in 2, d. 32, q. 2, a. 1 ad quartum, ubi facit hoc argumentum, et sic dicit quod virtus non inclinat nisi contra inclinationem quae est hominis inquantum sensitivum. Et sic dicit quod illa inclinatio non est inclinatio hominis inquantum homo est, sed inquantum appetitus est.

Secundo dico quod ita est quod illa inclinatio naturalis est a Deo; sed Deus non creavit hominem cum illa mala inclinatione, nam Deus fecit hominem rectum, ipse se intromisit mille quaestionibus, et ideo sibi imputetur. Et ita fuit poena peccati, licet procedat ex puris naturalibus, cum creaverit illum [in] justitia originali. Et sic creatori non debet imputari.

6. — Sed dubitatur, quare Deus hoc fecit? Non esset melius ut non faceret?

Respondetur dupliciter. Primo, quod Deus non potuit hoc facere, quod appetitus sensitivus ex naturalibus suis non inclinaretur ad malum. Et ratio est quia illud est naturale, est ex natura rei, et Deus non potest mutare naturas rerum. Bene posset Deus facere quod ignis non sit calidus, sed quod illud sit ex natura sua, non potest facere. Secundo dico, quod illud fecit ad majus bonum nostrum, ad exercendum nos ad meritum. *Fidelis Deus qui non permittet vos tentari ultra id quod potestis* (I Cor. 10, 13). Tertio, quia licet fecerit cum cum illa inclinatione, tamen fecit illum subjectum rationi, nam appetitus erat subditus rationi. Et sic nihil habemus quod imputemus Deo. Et omnia ista confirmantur per Apostolum ad Gal. 5 (v. 17), *Caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem*: ergo signum est quod inclinat ad malum.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum temperantia sit specialis virtus

Doctor ponit unam distinctionem et juxta illam duas conclusiones. Et primo declarat conditionem. Dicit quod aliqua nomina quae sunt communia applicantur alicui, sicut dicendo *philosophus,* intelligitur Aristoteles. Ex hoc dicit quod nomen *temperantia* dupliciter accipitur. Uno modo, secundum modificationem, ut dicimus latine temperare se a

pecunia; et isto modo temperantia non est conditio specialis, sed est virtus generalis, immo est conditio generalis omnium virtutum; et sic fortitudo potest dici temperantia. Alio modo possumus considerare antonomastice, ut intelligitur circa illud quod difficulter se potest aliquis habere, ut homo circa pecunias, quod sit temperatus in accipiendis pecuniis. Unde ad hoc quod aliquis habeat aliquam virtutem, oportet quod perseveret. Et ideo dicitur quod omnis virtus potest dici temperantia. Fortitudo et etiam justitia potest dici temperantia, nam generantur sicut temperantia; nam justitia dicitur temperantia quia reprimit appetitum ab his quae objiciuntur appetitui praeter rationem. Nam eadem virtus justitiae per quam homo resistit paupertati, vocatur temperantia.

Martinus de Magistris concedit cum Doctore quod capitur temperantia communiter, et fortitudo communiter. Sed arguit ipse Martinus quaest. prima *De temperantia*: Nam quaelibet virtus habet imponere modum: ergo hoc est proprium virtutum: ergo temperantia non dicitur propter hoc quod habet imponere modum, nam etiam fortitudo habet ponere modum.

Respondetur ad hoc. Aristoteles 2 *Ethic.* cap. 4 ponit conditiones virtutis, ubi dicit quod de ratione virtutis est quod agat sciens et voluntarie, et quod bonum est (1). Nam si ego jejuno por no gastar, non est bonum. Et quod agat fortiter. Sed istae duae conditiones conveniunt cuicumque virtuti, et quod habeat moderare, et quod firmiter agat.

Praeterea Martinus impugnat rationes sancti Thomae, quamvis convenit in conclusione.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum temperantia sit solum circa concupiscentias et delectationes

Doctor ponit unam propositionem fundamentalem, et postea ponit unam distinctionem. Vide litteram.

Multa dicit hic Martinus quae ego non dicam; solum dicam aliqua ad declarationem articuli. Arguit sic: Aliqua concupiscentia est mala ex objecto de se, ut concupiscentia uxoris alienae, et comedere carnes feria sexta est mala ex objecto; quantumcumque ista concupiscentia remittatur, est mala. Secundo impugnat differentiam quam in littera

(1) Aristot. *Ethica Nic.*, l. 2, c. 4, n. 3. Didot, 2, 17.

ponit sanctus Thomas. Nan passiones primi generis habent malum illo modo.

Sed respondetur. Primo, Doctor non vult dicere quod passiones temporalium non sunt malae solum ex immoderatione, sed vult dicere quod ut in plurimum illud est; ita dicit Cajetanus. Secundo possumus negare quod aliquae concupiscentiae sint malae ex objecto. Est propter hoc notandum quod appetitus sensitivus fertur in delectabile ut delectabile est. Ejusdem voluntatis est appetere uxorem alienam et suam. Et quod iste peccet et ille non, illud provenit de per accidens. Tertio dico, quod quando dicit Doctor quod illae passiones repugnant per moderantiam, non vult dicere quod intense vel non intense appetatur, sed quando appetunt extra limites et bonum rationis. Sic timere ista pericula, nullum aliud malum habet nisi quod faciat me fugere illud quod secundum rationem non deberem fugere; ex eo quod aliquis concupiscit beber dos azumbres de vino, licet non bibat, mala concupiscentia est eo quia excedit limites rationis ex bonitate rationis.

Sed potest hic esse bonum dubium. An si concupiscentia aliqua sit bona et licita ex objecto, an ratione intensionis fiat mala. V. gr., licitum est indigenti appetere pecuniam para mantener su casa; sed illa aviditas est nimis intensa. An hoc sit peccatum, et si sic, quale peccatum. Licitum est appetere congressum cum uxore sua; sed an appetere nimis intense sit peccatum, et sic de aliis materiis.

Primo dico quod intensio, si passio et concupiscentia de se est licita et bona, tunc de se illa intensio non facit peccatum mortale, licet multi summistae et etiam aliqui thomistae dicant quod aliquis potest ita intense appetere divitias vel uxorem, quod peccet mortaliter; nam dicunt quod quando aliquis ponit ultimum finem in rebus temporalibus et creaturis, peccat mortaliter. Sic isti declarant quod isti qui ita intense appetunt, est signum quod appetunt tamquam ultimum finem, et sic esset peccatum mortale. Sed tamen nos dicimus quod nunquam ex intensione actus redditur malus. Nam appetere aliquid tamquam ultimum finem, est quando aliquis appetit ita intense quod transgrediatur aliquod praeceptum divinum, et tunc bene est peccatum mortale. Sicut quando aliquis appetit divitias, a tuerto o a derecho, nuestra casa hasta el techo, tunc est verum dicere quod ponit in divitiis ultimum finem, quia ita appetit illas, quod propter illas transgreditur praeceptum divinum; et sic peccat mortaliter, secus autem non. Et sic frustra aliquis confitetur quod nimis amavit filios aut uxorem, nisi ille tantum amavit illam que la quiebre el ojo; que si le manda que mate, mata, o que

hurte, hurta. Tunc tenetur confiteri tamquam peccatum mortale, quia ponit ultimum finem in rebus temporalibus, id est beatitudinem aeternam, postquam ex amore illo tam intenso transgreditur praeceptum divinum. Secundo dico quod, quia tales concupiscentiae versantur circa materiam difficilem et periculosam, ideo nimium desiderium in rebus illis poterit venire usque ad peccatum veniale, non tamen ad mortale. Hoc notent confessores, ut sciant examinare in confessionibus peccata mortalia et praecepta decalogi, quando facere contra aliqua eorum sit peccatum mortale, et quando non, et maxime ad sciendum quando facere aliquid circa aliquam materiam septem peccatorum mortalium sit peccatum mortale.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum temperantia solum sit circa concupiscentias et delectationes tactus

1. — Respondetur quod sic. Probatur. Nam articulo praecedenti dictum est quod temperantia est circa delectationes; virtus autem est circa difficile, ut moderare omnes passiones. Sed sicut aliquae virtutes non sunt circa omnes passiones, ut fortitudo non est circa omnes timores et audacias, sed est nesessaria ad moderandos timores circa maxima pericula, ut pericula mortis; sic etiam temperantia non oportet quod sit circa omnes voluptates, sed circa maximas. Et istae voluptates sunt potissime illae quae appetunt conservare individuum in esse, id est circa illas maxime versatur temperantia. Vide litteram.

2. — Dubitatur. Primo, quomodo sanctus Thomas intelligit quod temperantia est circa concupiscentias et delectationes. Et videtur quod non bene proponit quaestionem, nam habitus accipit differentiam ab objectis, et sic hic deberet quaerere sicut quaesivit de aliis virtutibus, scilicet an fortitudo versetur circa pericula mortis. Sed hic debuit quaerere de objecto temperantiae; et tamen hic nec in aliis articulis quaerit hoc: ergo.

Respondetur. Primo, verum est quod concupiscentia et delectatio non sunt objectum temperantiae, quia sunt actus appetitus sensitivi et differunt, ut dicit sanctus Thomas 1. 2, q. 30 et 31. Nam concupiscentia est appetitus boni delectabilis absentis; aviditas, ut vocat nova translatio, et delectatio est passio quae sequitur ex praesentia boni delectabilis.

Sed temperantia non habet pro objecto actus proprios, nec habet reflexos appetitus sensitivi, et sic actus ejus non possunt esse objectum temperantiae. Sed est notandum quod duplex potest esse concupiscentia et delectatio in appetitu sensitivo. Quaedam est concupiscentia et delectatio boni et honesti. Illa est bona et licita, ut cupiditas veniendi ad uxorem propriam. Idem de consecutione boni illius. Et isti actus sunt eliciti ab ipsa temperantia proprie, quia temperantia est in appetitu sensitivo et non est in voluntate, licet actibus istis respondeant alii in voluntate, videlicet volo reddere debitum uxori; et in praesentia uxoris etiam ex eo est temperantia quia dirigitur a temperantia. Item, actui comedendi correspondet iste actus, volo comedere. Alia est concupiscentia et delectatio quae excedit modum licitum et honestum, ut desiderare accedere ad alienam. Et dico quod circa utrasque delectationes et concupiscentias est temperantia et versatur temperantia, licet principaliter versetur et tamquam objectum circa primas delectationes et concupiscentias honestas. Sed circa secundas delectationes et concupiscentias non versatur temperantia tamquam circa objectum, sed tantum moderando illas passiones. Itaque circa delectationes inhonestas se habet ut materia cohibendo, refrenando illas. Quid ergo erit objectum temperantiae? Doctor dicit quod alimentum et venerea. Et sic dico quod, licet sanctus Thomas proposuit in quaestione de concupiscentia et delectatione et non de objecto ipsius temperantiae, tamen postea in corpore articuli declarat se dicendo quod objectum temperantiae est cibus et potus et res venerea.

3. — Sed dubitatur, quia videtur quod temperantia non sit solum circa concupiscentias et delectationes gustus et tactus. Doctor dicit quod sic, quia illae sunt maximae. Sed contra istam rationem sancti Thomae arguitur sic: Aliae virtutes non versantur circa maxima: ergo nec oportet quod temperantia versetur circa maxima, quia justitia ita est circa minimas commutationes quantumcumque levissimas, sicut circa maximas. Item, quia liberalitas est circa mediocres sumptus, quia circa magnos est magnificentia. Ergo non requiritur quod temperantia sit circa maximas delectationes et voluptates, sed etiam oportet quod sit circa mediocres. Vel quare non? Si dicatis quod fortitudo est circa maxima pericula: contra, eodem modo argumentabor quod etiam fortitudo debet versari circa mediocres timores. Vel alias, si hoc non dicatis, oportet ponere duas virtutes temperantiae et duas fortitudines, unam circa maximas delectationes et circa maxima pericula, et aliam circa mediocres. Item delectationes spirituales sunt maximae, ut omnes praedicatores

concionantur. Ergo temperantia non solum debet esse circa delectationes gustus et tactus, sed etiam circa delectationes spirituales. Item, circa delectationes alias olfactus et auditus potest aliquis bene et male se habere: ergo ad refrenandum illas oportet ponere aliquam virtutem; et non nisi temperantiam: ergo temperantia non solum se habet circa delectationes gustus et tactus.

4. — Ad hoc respondetur: primo, quod si non essent delectationes gustus et tactus, licet solum essent delectationes aliorum sensuum, non opus esset aliqua virtute, et sic non oporteret ponere temperantiam. Et probatur, quia virtus est circa difficile, et tamen non est difficile moderare hujusmodi passiones et delectationes auditus et olfactus; sicut si aliquis est affectus ad musicam et odores, sed non tantum, que si mucho se lo rogais, no lo haga. Si illi dicatur quod non portet odores, non portabit nec consumet totum tempus in musica, et ita de aliis. Item, quia virtus est quae bonum facit habentem. Sed nullus dicitur bonus quia reprimit passiones istas sensuum. Nam propter hoc quod aliquis abstineat ab illis, non laudabitur, sed bene propter hoc quod quis jejunat et facit alios actus temperantiae; sicut de fortitudine dicitur quod non dicitur fortitudo nisi sit circa res arduas. Non enim aliquis vocaretur fortis quia aggreditur pericula levia. Ergo eodem modo nec ille dicitur temperatus, id est habere temperantiam qui bene se habet circa hujusmodi passiones sensuum.

Secundo dico quod nihilominus ita est, quod moderare passiones illas auditus et olfactus pertinet ad aliquem bonum habitum et consuetudinem, ex eo quod aliquis rejicit musicam et rejicit odores; sed ille habitus non meretur dici virtus.

Sed dubium est quis est ille habitus. Ad hoc dico tertio in ordine, quod ille est habitus temperantiae, quia illemet habitus qui moderatur passiones gustus et tactus, moderatur alias. Nihilominus respectu illarum non dicitur virtus, id est temperantia, sed respectu aliarum.

5. — Et hoc dato respondetur ad argumenta. Ad primum, aliae virtutes non sunt circa magna: respondeo quod ad pauca respicientes de facili paralogizantur, sicut noster Martinus, qui parum scit in philosophia, quia Philosophus in 3 *Ethic.*, cap. 3 usque ad 10 cap. dicit quod temperantia est circa maximas delectationes, et sic idem dicit quod sanctus Thomas dicit hic. Et probat quod ita sit, nam ita omnes homines dicunt: ergo ita est. Quod profecto est bonum argumentum quo multoties utitur Aristoteles; et sic dico quod illud sufficit ad hoc quod sit temperatus. Et sic concedo assumptum. Sed quare non ita erit de temperantia? Ratio

est quia non solum est difficile bene se habere circa maximos sumptus, sed etiam circa mediocres. Eodem modo dico de honoribus, quod non solum est difficile circa maximos honores, sed etiam circa minimos. Sed tamen si aliquis reprimit facile delectationes gustus et tactus, facillime potest reprimere omnes alias passiones sensuum. Item, quia laudatur quis, non solum quia bene se habet circa maximos sumptus sed etiam circa minimos honores, et ideo oportet ponere virtutem. Sed ex eo quod aliquis non delectatur circa spectacula et circa odores, quis obsecro laudatur de illo? Nullus quidem. Sic dico in materia justitiae, quod est difficultas circa minimas commutationes. Nam también recatea un mercader cerca de cien maravedís como cerca de cien ducados, quia non est facilius reddere justum circa minima quam circa maxima; quia qui parum habet, ita ei difficile est reddere aequale, licet sit parum, sicut diviti. Et ideo oportet ponere virtutem, et non solum circa maxima, sed etiam circa parva. Sed non est sic in delectationibus auditus et visus etc., quia istae faciliter refrenantur. De quo vide solutiones argumentorum, in quibus Doctor tangit quasi omnia quae diximus.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum circa propias delectationes gustus sit temperantia

Respondet sanctus Thomas; et supponimus quod propriae delectationes gustus sunt illae quae differunt a delectationibus tactus, quia illa differentia quae est inter cibos vocatur delectatio gustus. Et secundo sanctus Thomas dicit quod temperantia consistit circa ea per quae conservatur humana natura, sive in individuo, sive in specie. Sed in istis est duplex delectatio. Quaedam est necessaria quae consequitur essentiam et usum rei, ut cibi et potus, sicut quando sitit, qui bibit aquam vel vinum, delectatur. Alia est quae non est necessaria, sed quae est ex conditione rei, scilicet cibi et potus, ut quod aqua sit frigida etc., et ita de aliis rebus. Et ista differentia est inter istas delectationes, id est differunt istae delectationes, quia illae quae sunt necessariae, sunt multo majores quam aliae singulares. Nam qui esurit, non gaudet tantum de aqua quia est frigida et dulcis, sed quia potat vel comedit usque satietatem. Maxima delectatio est matar la sed o hambre, et non ex suavitate vini. Et ita in materia venerea et in aliis materiis.

Tunc ponit duas conclusiones. Prima: Temperantia principaliter est ad moderandum passiones circa usum, quia illae sunt maximae, id est temperantia habet se circa praecipuas delectationes, scilicet circa illas quae sunt necessariae ad conservationem individui vel speciei. Nam intemperatus, como los alemanes, non quaerunt de distinctione vini, sino que les den vino con que se harten.

Secunda conclusio: Secundario temperantia se habet circa alias delectationes gustus et visus etc., quae etiam videntur maximae, ut patet in littera sancti Thomae.

Circa articulum istum est notandum, ex secundo *Physicorum*, quod necessitas, ut dicit ibi Aristoteles, in naturalibus omnibus est ex fine (1). Quia si petatis, quare pluit, dabimus rationes naturales, quia sol elevat vapores a terra, et convertit illos in nubes et ibi generatur aqua. Sed si quaeratis rationem potissimam, dicit Philosophus quod ratio est quia est necessarium ad conservationem et vitam animalium. Ista est ultima causa in naturalibus. Et sic Deus, qui est auctor naturae, posuit delectationes in usu aliquarum rerum, no para regalarnos, sed propter finem, quia alias homines non uterentur illis, quia nullus duceret uxorem si congressus masculi et feminae non esset delectabilis, et ita de aliis negotiis. Unde si delectationes non essent in gustu et cibo, periret mundus, ut constat de infirmo, que le dicen que coma de esto, si no que morirá, y no quiere. Et quia major est conservatio speciei quam individui, ideo posuit in femina majorem delectationem. Et quia ad conservationem speciei et individui requiritur usus potus et cibi sicci et humidi, ideo posuit in illis majorem delectationem.

Secundo est notandum ex Aristotele secundo *De anima*, cap. 9, quia potest fieri argumentum. Nam dixit sanctus Thomas in articulo praecedenti quod temperantia est etiam circa delectationes gustus. Ergo quomodo dicit hic quod solum est circa delectationes tactus? Ideo dico quod est notandum ex Aristotele, ubi supra et secundo *De anima*, textu 28 et 122 et 128, in quibus locis dicit quod tactus capitur tripliciter. Primo enim ponit unum tactum circa primas qualitates, scilicet calidum, frigidum, humidum et siccum; et istum tactum adhuc dividit in duos tactus; et tertius tactus est gustus inquantum gustus participat illas quatuor qualitates primas. Et ita in lingua est duplex sensus: unus ad percipiendum illas quatuor qualitates primas, et iste vocatur vere tactus; alius sensus est ad percipiendum dulce, amarum et suave, id

(1) ARIST. *Physica*, lib. 2, c. 9. Didot 2, 272.

est per quem discerno dulce ab amaro etc., et iste vocatur gustus (1). Et sic quando Aristoteles dicit quod temperantia versatur circa gustum, capit gustum prout est tactus, id est includit etiam gustum primo modo. Sed quando loquimur de gustu ut est unum de quinque sensibus, capimus illum ut includit utrumque et ut se extendit ad omnes delectationes et tactus in generali.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum regula temperantiae sit sumenda secundum necessitatem praesentis vitae

Respondet sanctus Thomas quod regula temperantiae est quod homo sumat de necessariis tantum quantum necessarium est, id est quod utatur rebus delectabilibus quantum necessarium est. Nam Deus constituit delectationem in rebus ut uteremur illis, sed ad certum finem. Ergo uti illis ad illum finem erit regula. Vide in littera, quia non potest dari de hoc regula nisi secundum usum rationis. Nam si aliquis est magnus et comedit multum, non sufficit ei dare unum pondus panis.

Sed circa hoc est dubium in secundo vel tertio argumento: contra, quia sequeretur quod esset peccatum facere convivium magnum, ut in nuptiis, vel invitando aliquem ut bibat. Si non vult bibere, et bibat, peccat mortaliter quia accipit ultra illud quod est sibi necessarium. Item peccaret maritus accedendo ad uxorem praegnantem. Et est argumentum Martini, qui putat quod concludit, et non respicit ad solutionem sancti Thomae. Respondet ergo sanctus Thomas ad hoc, quod in moralibus necessitas non capitur pro necessitate naturali et physica et mathematica, sed vocatur necessitas, sine quo non potest aliquid commode fieri. Et sic, licet non sit necessitas uti muliere quando est praegnans, est tamen congruum quod utatur illa; alias enim nullus vellet ducere uxorem. Nam si non liceret congredi cum uxore nisi ad procreandum filios, periret officium uxoris et viri, quia sic non congrederentur. Et ideo non oportet capere necessarium ita stricte, sed large, sicut in materia morali capitur.

(1) ARIST. *De anima*, lib. 2, c. 10 et 11. Didot, 3, 457 ss.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum temperantia sit virtus cardinalis

Respondet sanctus Thomas quod temperantia ponitur inter virtutes cardinales, id est principales. Nam virtus dicitur principalis primo, ex conditionibus quae ei conveniunt. Unde licet cuilibet virtuti conveniat, sicut quod aliquis fortiter exspectet mortem est commune omnibus virtutibus, tamen principaliter invenitur in fortitudine. Et sic de temperantia. Secunda causa quare aliquae virtutes dicuntur cardinales est quia versantur circa potissimum vitae humanae; et talis est temperantia: ergo. Vide de hoc in 1. 2, q. [66], a. [4], ubi late dictum est de hoc.

Solum notate in hoc articulo quod, postquam temperantia est una de principalibus virtutibus, quod qui non habent illam non possunt habere alias virtutes. Vide litteram et argumenta.

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum temperantia sit maxima virtutum

Conclusio est negativa; nam fortitudo et justitia sunt majores virtutes quam temperantia, quia illae sunt circa bonum commune: ergo sunt meliores. Vide litteram.

Ex isto articulo est notandum quod illi qui se tradunt bonis operibus temperantiae, scilicet jejuniis etc., licet secundum consuetudinem vulgi erroneam judicentur meliores quam alii fortissimi viri, tamen ex articulo hoc patet contrarium, quia laudabilius est duci bene pugnare in bello et exercere se in aliis virtutibus, quam in temperantia, ceteris paribus, et magis meretur, loquendo solum de ratione virtutis. Sed est hic notandum quod, quando comparamus unam virtutem alteri, non debemus unum actum comparare alteri, quia sic temperantia perfectior esset quam fortitudo; nam servare in perpetuum virginitatem est melior actus quam invitare aliquem semel, et idem est de justitia. Et ideo ut fiat bona comparatio oportet totam virtutem comparare ad totam virtutem. Et sic justitia est perfectior quam temperantia. Et ratio est quia

justitia, non solum se extendit ad bonum proprium, sed ad bonum commune; temperantia autem solum ad bonum proprium: ergo justitia est perfectior.

Secundo est notandum quod, quando sanctus Thomas dicit quod fortitudo est perfectior quam temperantia, et quod temperantia est imperfectior quam justitia, intelligitur de per se. Secus est si adjungatur cum alia virtute. Nam quando est conjuncta aliis virtutibus, potest esse perfectior. Sicut si fiat temperantia ex voto, sicut quando aliquis ex voto jejunat, tunc quia temperantia est adjuncta cum religione, ideo ratione illius est perfectior quam fortitudo, nam illud jejunium non solum procedit ex temperantia, sed ex religione. Et cum religio sit perfectior fortitudine et justitia, sequitur quod temperantia est perfectior illis. Nam licet religio non sit virtus theologica, nihilominus habet maximam propinquitatem cum illis.

In secundo argumento quaerit sanctus Thomas, penes quid attendatur laudabilitas in virtutibus. Et dicit quod ad meritum et laudem non sufficit respicere difficultatem operis, sed requiritur quod respiciatur ad bonitatem objecti; quia licet non sit tanta difficultas circa bonum sicut circa malum, tamen etiam est major bonitas ex parte objecti. Et hoc diximus in *Secunda secundae,* quod laudabilius est amare amicum quam inimicum quia, licet sit major difficultas ex parte inimici, tamen major bonitas reperitur ex parte amici; et ideo est magis diligendus, contra multos modernos et contra Scotum.

Circa tertium argumentum nota quod, licet temperantia sit inferior justitia et fortitudine, tamen non inconvenit quod in aliquo subjecto non ita sit, licet absolute ita sit, quia de se, ut dictum est, melior est fortitudo; sed in monacho melior est temperantia quam justitia et fortitudo, et ita de aliis virtutibus, quia magis occurrit virtus temperantiae. Et sic justitia est perfectior quam fortitudo, ut dictum est. Et sic quod dicit sanctus Thomas in solutione ad tertium, debet intelligi per se loquendo.

QUAESTIO CENTESIMAQUADRAGESIMASECUNDA

De vitiis oppositis temperantiae

ARTICULUS PRIMUS

Utrum insensibilitas sit vitium

Respondet sanctus Thomas per duas conclusiones. Prima est quod insensibilitas est verum vitium. Patet, nam omne illud quod contrariatur rebus naturalibus est vitium, nam ut diximus in quaestione praecedenti, Deus posuit voluptatem et delectationem in cibo et potu et in re venerea propter conservationem speciei. Si ergo maritus negaret debitum uxori, esset contra ordinem naturalem.

Secunda conclusio: Si aliquis propter meliorem finem se abstineret ab istis voluptatibus licitis et honestis, ut evitet peccatum: *Castigo corpus meum et in servitutem redigo* (I Cor. 9, 27) tunc hoc facere non spectat ad vitium insensibilitatis, sed est licitum et bonum, ut patet in littera. Vide ibi.

De isto vitio insensibilitatis Aristoteles in 2 *Ethic.*, cap. 3 vel 7, et in 3 *Ethic.* cap. 11 dicit quod hoc vitium quod se habet et peccat per defectum, non habet nomen sicut nec apud graecos. Et ratio est quia pauci sunt tales qui peccent per hoc quod parum capiant de necessariis. Sed dicit Aristoteles quod licet non sit de eo nomen proprium, tamen vocemus illud insensibilitatem (1), et vitiosi ex ista parte dicerentur insensati homines. Sed hic est notandum, ut diximus in quaest. praecedenti, art. 6, quod regula temperantiae sumenda est ex necessitate vitae, id est secundum quod necessarium est ad conservationem vitae. Sed in solutione ad secundum dixit quod non oportet capere necessitatem vitae rigide, sed

(1) Arist. *Ethica Nic.*, l. 2, cap. 7, n. 3, et lib. 3, c. 11. Didot, 2, 21 et 37.

moraliter, id est sine quo non possit apte praeterire. Et sic Augustinus in *Regula* nostra dixit, quod capiant tantum fratres quantum valetudo debita corporis exigit ut vires humanae sufficiant (1). Item, si est necessarium ad vitam civilem, oportet quod recte appararetur convivium, si quieres hacer una boda. Et sic dico quod vitium insensibilitatis, non solum currit quando aliquis ita abstinet se quod incurrit in multis infirmitatibus, sed etiam quando aliquis ita patitur quod facit contra honestatem vitae, non solum naturalis, sed civilis; et etiam abstinere se a necessariis ad valetudinem, quia aut non eat ad convivium, aut comedat sicut alii.

Sed potest hic quaeri, quale peccatum est insensibilitas. De hoc infra in materia de abstinentia dicemus, et in materia de gula. Sed pro nunc dico quod regulariter et raro est peccatum mortale, nisi fiat notabile nocumentum, vel fiat cum injuria alterius, ut si maritus neget debitum.

Circa secundam conclusionem est notandum, quod etiam qui se abstinent diversis rationibus a cibo et potu, dicuntur temperati, sicut si quis male se habet, vel propter aliquod officium, vel propter aliquod malum poenae. Sed si alio modo fiat abstinentia, non est temperantia, sed peccatum quod fit in vitio opposito.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum intemperantia sit puerile peccatum

Respondet sanctus Thomas, et primo dicit quod puerile dicitur dupliciter. Uno modo quia reperitur in pueris, et sic conclusio est quod intemperantia non est peccatum puerile. Alio modo dicitur puerile quia est simile operationi puerorum; et sic conclusio est quod intemperantia est vitium puerile. Vide litteram.

Circa hoc dicit Aristoteles quod nomen intemperantiae sonat aliquid puerile. Et ratio est quia intemperantia est aliquid puerile. Et in lingua latina nihil horum reperitur; bene tamen in graeco, nam dicitur "acolasia" quod significat incastigationem. Et quia pueri castigantur, ideo Aristoteles dicit quod intemperantiae vitium sonat et significat aliquid puerile, quia apud graecos intemperantia significat aliquid puerile; colasis namque graece latine est castigatio.

---

(1) S. AUGUST., *Reg. ad servos Dei*, ML 32, 1379.

Et circa istum articulum est notandum quomodo posset quis liberare se ab intemperantia; quia alia vitia habent multa remedia, sed intemperantia non habet aliud remedium nisi ut pueri, sic quod abstineat se a cibis et potibus, et quod flagellet se, quia verba parum faciunt circa vitiosos huic vitio deditos. Et ratio est quia gula et alii sensus non audiunt; et sic si aliquis habet amicam, ad separandum illum ab illa parum faciunt verba, quia ipse non audit, sed oportet illum verberare et auferre uxorem ab illo, et facere quod abstineat se ab ea, quia sic cessabit vitium et ille calor malus.

Circa solutionem secundi argumenti est dubium, quod sit majus peccatum in materia temperantiae, peccare per excessum, aut per defectum et diminutionem. Et videtur ex Aristotele quod sit majus vitium esse delicatum quam edacem, ut patet in cap. 11 tertii *Ethicorum*.

Ad hoc dico quod Aristoteles non facit comparationem inter illos. sed vult dicere quod peccantes per excessum, non multi reperiuntur qui peccent per excessum, sed pauci; no hay en una ciudad sino tres o cuatro comedores, pero hombres regalados hay infinitos. Quid ergo dicendum est ad quaestionem? De hoc dicemus in materia de gula. Sed nunc dico quod gravius peccatum est peccare per prandios delicatos, quia est major intemperies, dummodo non sit gravior excessus ex alia parte. Sed de se, por regaladamente que viva uno, non est peccatum mortale, dummodo illud faciat sine injuria alterius.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum timiditas sit majus vitium quam intemperantia

Respondet sanctus Thomas, et primo dicit quod vitium dupliciter potest comparari: uno modo, ex parte objecti; alio modo, ex parte operantis. Tunc ponit conclusionem: quod utroque modo intemperantia est majus vitium quam timiditas, ut patet in littera. Vide ibi.

Circa solutionem primi argumenti nota quomodo sanctus Thomas glossat regulam illam topicam, quod illud est pejus et majus malum quod opponitur meliori bono. Et dicit quod ista regula est vera et intelligitur ceteris paribus. Unde magis reprehendendus est qui est intemperatus quam qui est timidus, aunque sea caballero, licet vulgus intelligat et dicat oppositum. Sed hoc est intelligendum faciendo comparationem to-

tius ad totum vitium ; nam non est dubium quin vitium timoris aliquando sit multo gravius quam intemperantia, sicut si por huir el capitán se desbarata el ejército, gravius est quam si estuviera amancebado por dos años, quando in bello illo consistit bonum totius regni.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum peccatum intemperantiae sit maxime exprobrabile

1. — Respondet quod sic. Hoc probat in littera, et etiam experientia illud ostendit, quia homo delectatur inter sodales recitare quodcumque peccatum aliud, quantumcumque grave ; tamen hoc peccatum intemperantiae est omnibus ita odiosum, quod nullus audeat illud recitare.

2. — Sed dubitatur, an hoc sit ex errore vulgi quod peccatum intemperantiae sit magis exprobrabile et vituperabile quam quodcumque aliud grave peccatum, ut ebrietas, vel an merito sit magis exprobrabile peccatum intemperantiae, vel solum ex errore vulgi. Sicut gravius est homicidium quam peccatum contra naturam ; sed hoc est ita turpe, quod illud homines nominare non audent. Unde inquam, hoc provenit? Sic de blasphemia et ebrietate, nam ebrietas est nimis vituperabile et exprobrabile et non aliud, immo los del palacio de aquello se honran. Et ita videtur quod dicat Aristoteles cum dicit, juste est magis vituperabile (1).

In contrarium est quia non ille commendatur et laudatur quem homines commendant, sed quem Deus commendat; sed illud debet magis vituperari quod Deus magis vituperat. Et tamen Deus et angeli magis vituperabunt in die judicii blasphemiam quam ebrietatem. Ergo illud est gravius, et per consequens vere et juste dicitur quod intemperantia est magis vituperabile.

Ad hoc dico : primo quod revera ita est, quod in hoc est maximus error vulgi, quia multa sunt in honore inter homines quae deberent haberi in opprobrium, ut vindicare injuriam et alia similia, nam homines faciunt jura contra legem divinam. Secundo dico quod, his non obstantibus, bene et merito dicit Aristoteles quod peccatum intemperantiae est magis exprobrabile ex eo quia directe contrariatur honori; et merito factum, ut magis honoretur vir fortis qui sine timore mortis est fortis, quam ille qui est justus, licet justitia sit major virtus quam fortitudo.

---

(1) ARIST. *Ethic. Nic.*, l. 3, c. 12, n. 2. Didot, 2, 38.

Unde dico quod, licet alia vitia sint graviora quam intemperantia, tamen propter rationes quas sanctus Thomas adducit in littera merito et juste est magis vituperabilis intemperantia. Intelligitur quod in hoc mundo illud est poena, nam vituperium est poena humana inflicta ab hominibus, et bene inflicta ad expellendum homines ab illis vitiis, dato quod alia sint majora peccata. Nec est inconveniens, nam in laude idem contingit, quia dato quod sanctitas sit majus bonum quam fortitudo, tamen fortis vir magis laudatur quam vir sanctus; ita est in vituperio. Dixi quod intelligitur in hoc mundo, quia in inferno aliud erit.

3. — In secundo argumento dicit sanctus Thomas quod consuetudo peccandi tribuenda est vulgo. Dubitatur an consuetudo minuat vel augeat peccatum. Et videtur quod minuat, quia tanto peccatum est minus quanto procedit ex majori inclinatione; ut illi qui a natura sunt irati, non tantum peccant quando irascuntur sicut alius; nam peccata quae procedunt ex infirmitate minora sunt quam illa quae procedunt ex malitia. Ergo de consuetudine ita dicendum est, quod qui ex consuetudine et habitu magis inclinatur ad malum, minus peccat.

Ad hoc dicunt doctores distinguendo. Si est consuetudo emendata per poenitentiam, tunc illa consuetudo minuit, como un soldado que hacía diez años que era un renegador: confesóse y propuso de nunca más renegar; sed postea ex consuetudine prorripuit in consuetudinem. Peccata quae modo committit, licet sint mortalia, non tamen sunt ita gravia, quia sunt minus libera, in tantum quod aliquando excusetur a peccato mortali, cum alias esset peccatum mortale, quia illud peccatum erat liberum in sua causa. Si vero consuetudo non sit emendata, tunc dicunt quod gravius peccat, non minuit. Est etiam ingratitudo apud homines. Et in hoc profecto non erravit. Si aliquis offendit unum hominem, peccat; et si secundo, gravius, et si tertio adhuc gravius. Ita si aliquis ex consuetudine offendat Deum. Haec distinctio rationabilis est et potest sic dici. Sed Almain in *Moralibus* dicit simpliciter quod utroque modo quod peccata ex consuetudine sunt leviora (1). Sed ego credo quod opinio sancti Thomae est verior, nam videtur quod sit peccatum ingratitudinis; et sic consuetudo non minuit apud Deum, sed aggravat, nam qui semel peccat, graviter peccat, et gravius si bis et ter etc.

In tertio argumento est notandum quod quando dicitur quod intemperantia est maxime exprobrabilis, intelligitur inter vitia humana.

---

(1) I. Almain, *Moralia*, tract. 1, cap. 9.

QUAESTIO CENTESIMAQUADRAGESIMATERTIA

De partibus temperantiae in generali

ARTICULUS UNICUS

Utrum convenienter assignentur partes temperantiae

Respondet sanctus Thomas et primo dicit quod triplices sunt partes virtutis, scilicet partes integrales, subjectivas, vel potentiales. Et partes integrales sunt conditiones requisitae ad virtutes illas, quia illae perficiunt virtutes; ut memoria praeteritorum est pars integralis quia requiritur ad prudentiam, licet non sit prudèntia, sed sine illa non potest esse homo prudens. Sic etiam verecundia dicitur pars integralis temperantiae. Et pars subjectiva est quae est inferior, id est quae species alicujus generis. Partes potentiales sunt quae habent aliquam conditionem circa aliquam materiam principalem, ut fortitudo facit permanentiam circa mortis pericula. Et sic magnificentia et magnanimitas sunt partes potentiales fortitudinis quia faciunt hominem permanere circa res magnas et magnos sumptus. Et has partes posuit Aristoteles [Andronicus?] et Macrobius et alii, ut patet in littera, et ita convenienter assignavit illas. Vide ibi.

QUAESTIO CENTESIMAQUADRAGESIMAQUARTA

De verecundia

ARTICULUS PRIMUS

Utrum verecundia sit virtus

Respondet sanctus Thomas, et primo dicit quod virtus capitur dupliciter. Uno modo, proprie prout diffinitur a Philosopho, quae bonum facit habentem. Et sic est conclusio, quod verecundia non est virtus, quia virtuosi non verecundantur de rebus suis, nam verecundia fundatur in re turpi. Vide in littera. Alio modo capitur virtus large, pro omni illo quod est laudabile. Et isto modo est secunda conclusio, quod verecundia est virtus.

De isto articulo dicemus infra post quaestionem 145.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum verecundia sit de turpi actu

Nota quod sanctus Thomas in hoc articulo intendit declarare quid sit verecundia. Nam verecundia no son aquellos colores que se parecen en el rostro, sed est in appetitu sensitivo. Tamen oportet videre, cum sit passio, quomodo id possumus videre. Dicimus quod ex objecto, quia habet pro objecto aliquid turpe. Et sanctus Thomas ponit duas conclusiones. Prima: Objectum immediatum verecundiae non est peccatum, nec turpe, sed opprobrium et vituperium quod est contrarium honori. Parece que rescibe afrenta delante de los hombres. Et sic dicit quod verecundia nihil aliud est nisi timor de opprobrio venturo. Et cum timor

sit de malo futuro imminente quod est difficile in nostra potestate evitare, et cum peccatum evitare sit in nostra potestate, ideo peccatum non est objectum immediatum verecundiae. No hay que temer; que si temeis no pecareis.

Secunda conclusio: Nihilominus tamen ex consequenti verecundia [est] de aliqua re turpi, ut patet in littera. De hoc vide solutionem secundi argumenti.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum homo magis verecundetur a personis conjunctis

Respondet sanctus Thomas quod est major verecundia circa conjunctos et inimicos. Et hoc propter multas rationes quas vide in littera sancti Thomae.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia

Respondet sanctus Thomas quod viri boni et simpliciter boni non verecundantur nec habent verecundiam, quia non timet venire in aliquid turpe, nam scit quod faciet bene quod facturus est. No hará cosa que no deba ex aliqua parte, porque se le da poco por los hombres. Nam parum curat de hominibus, nam illud quod alii multum existimant, ille nihili facit, ut patet in littera sancti Thomae. Sed notate quod hoc quod dicit sanctus Thomas intelligitur regulariter ut in pluribus, nam aliquando homo bonus verecundatur de multis et bonus est.

QUAESTIO CENTESIMAQUADRAGESIMAQUINTA

De honestate

ARTICULUS PRIMUS

Utrum honestas sit idem virtuti

Respondetur quod sic. Et probat sanctus Thomas ex etymologia vocabuli. Honestum dicitur ab honore, tantum valet sicut dignum honore; et tamen tantum valet dignum honore sicut virtus: ergo honestum est idem quod virtus. Ponit etiam etymologiam Isidori, ut patet in littera, sed illa non valet multum, nam Isidorus aliquando ponebat quasdam etymologias extraneas quae non admittuntur.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum honestum sit idem quod decorum

Respondet sanctus Thomas quod inhonesta vocantur turpia. Ergo honesta vocantur decora. Et sic dicit quod honestum idem est quod decorum in spiritualibus. Et ratio est quia decorum et pulchrum est idem, et pulchritudo consistit in claritate quadam; et in hoc consistit virtus quia habet multum de claritate: ergo cum virtus sit honestum, sequitur quod decorum est honestum. Vide ibi.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum honestum differat ab utili et delectabili

Prima conclusio: Omne honestum est delectabile. Probatur. Quia honestum est virtus, et idem est honestum et decorum; patet nam quilibet delectatur in sua operatione et in eo quod est sibi conveniens. Sed virtus

est conveniens homini inquantum est homo. Ergo honestum est delectabile.

Secunda conclusio, quod etiam omne honestum est utile. Patet, quia utile vocatur quod est conveniens ad consecutionem alicujus finis.

Tertia conclusio: Aliquod delectabile non est honestum.

Quarta conclusio: Omne utile est delectabile.

Ultima conclusio quae est Ambrosii: Nihil est utile proprie loquendo nisi sit honestum. Patet, quia utile opponitur nocivo, et si est nocivum non est honestum. Non est utile quod aliquis ex rapina sit dives.

In quarto articulo quaerit sanctus Thomas an honestas sit pars temperantiae. Dicit quod honestas capitur dupliciter: uno modo, large; alio modo, stricte pro quadam laude. Et sic conclusio est quod honestas est pars temperantiae. Vide litteram sancti Thomae.

QUAESTIO CENTESIMAQUADRAGESIMASEXTA

De abstinentia

ARTICULUS PRIMUS

Utrum abstinentia sit virtus

1. — Respondet sanctus Thomas et primo supponit significationem nominis abstinentiae, quod sit proprium circa delectationes ciborum, quia significat subtractionem ciborum. Et sic potest capi dupliciter. Uno modo, pro subtractione ciborum solum. Et sic est conclusio: quod abstinentia de se isto modo est indifferens, id est nec dicit bonum nec malum. Alio modo significat quod subtrahat se a cibis propter aliquam rationem. Et sic est conclusio, quod abstinentia est virtus. Vide in littera.

2. — Dubitatur primo quomodo intelligat sanctus Thomas quod abstinentia pro subtractione ciborum sit indifferens. An intelligat quod possit esse bona et mala. Et hoc modo non intelligitur, quia isto modo omnes actus virtutis essent indifferentes, quia possunt esse boni et mali. Sed dico quod vult dicere quod parum comedere et subtrahere cibum, quantum est de se, non dicit malitiam nec bonitatem, sicut ambulare et sedere de se non est bonum nec malum. Sed ex hoc oritur dubium. Nam regula moralis est quod, si aliquid est bonum indifferens propter aliquem finem, simpliciter habet bonitatem ab illo fine; ut ambulare ad audiendam missam, illa ambulatio est bona ex fine, nec aliunde habet bonitatem nisi illam quam habet audire missam. Non sunt illic duae bonitates. Idem est in malis, ut aperire januam de se non est bonum nec malum, id est, est indifferens; sed potest esse malum ex fine, sicut si aperiatur ad furandum per illam. Sed dico quod non sunt duae malitiae ita quod propter illam apertionem non peccat duplici peccato, scilicet quia aperuit januam, et quia furatus est, sed solum totam illam habet ex fine, quia fura-

tus est. Et hoc intelligitur dummodo non ordinetur in aliam malitiam; sicut si furatur ut fornicetur, tunc sunt duae malitiae distinctae. Modo ad propositum: abstinere de se est indifferens, nisi quia ordinatur ad bonam valetudinem conservandam ne caro insurgat adversus spiritum, vel nisi fiat propter meritum vel servitium Dei et ad satisfaciendum pro peccatis. Et demptis his, non habet bonitatem aliquam. Unde si aliquis ad bonam valetudinem requireret comedere multum, tunc non abstinere se a cibis esset bonum, et sic ex fine sortitur suam bonitatem vel malitiam. Si ergo aliquis abstineat ut satisfaciat pro peccatis, non est ibi nisi una bonitas, videlicet quae est a poenitentia, et sic non est actus temperantiae. Nam si habet bonitatem a poenitentia, ab illa elicitur; sicut ire ad divum Jacobum habet bonitatem a religione, et ab illa elicitur ille actus. Sic etiam diligere bonam valetudinem est actus caritatis. Ergo comedere vel non comedere ad conservationem illius habet bonitatem a caritate.

3. — Respondetur ad hoc. Est simile dubium. In primis movetur de fortitudine, quod non habet propriam bonitatem objicere se ad pericula mortis pro patria; spectavit ad caritatem patriae. Respondetur quod habet distinctam bonitatem, et negatur quod non habet propriam bonitatem. — O non habet bonitatem nisi ex fine! — Falsum est, sed hoc habet fortitudo, quia inclinat me ab subeundum pericula mortis in quocumque eventu quando oportet et quomodo oportet. Si tamen fiat propter finem alium, hoc est aliud. Sic etiam dicendum est de abstinentia, nam tollere corpus a voluptatibus, laudabile est; sed abstinere se a voluptatibus quando oportet et quomodo oportet, laudabilius est. Si hoc dirigatur in alium finem, tunc aliud est. Unde ex ista parte poteritis intelligere materiam temperantiae et abstinentiae. Primum sequitur quod comedere parum quia vult parum comedere, nisi dirigatur in aliquem finem ex supra dictis, non abstinet quando oportet et quomodo oportet. Verum tamen est quod, quamvis aliquis ignoret quare est laudabile, et bona fide jejunat quia praecipit Ecclesia et quia viri boni faciunt, tunc virtualiter dirigit in aliquem finem illorum, et sic non perdet meritum. Sed nihilominus praedicatores et confessores debent admonere de hoc; nam tunc quando scitur quomodo aliquis operatur, accenditur voluntas ad operandum et est magis laudabile et meritorium.

Cajetanus circa solutionem ad secundum facit dubium. Nam supra q. 141, a. 6 dixit sanctus Thomas quod regula debet sumi secundum necessitatem praesentis vitae. Sed hic videtur dicere contrarium. Respondetur quod nihil est, nam temperantia est in appetitu sensitivo et medicina est in intellectu.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum abstinentia sit virtus specialis

1. — Respondetur quod sic. Jam supra in q. 141 diximus quomodo intelligitur quando Doctor dicit quod temperantia vel abstinentia est specialis virtus. Non vult dicere quod sit una sola species, sed quod distinguitur ab aliis virtutibus, non coincidit cum aliis.

2. — Sed circa hoc, an abstinentia sit sola virtus et distincta ab aliis, dubitatur an abstinentia sit circa subtractionem ciborum et non respectu potus, vel utrum sit respectu utriusque ita quod dirigatur ad omne alimentum. Et sanctus Thomas videtur dicere quod solum sit circa cibum. Et Martinus dicit quod abstinentia est circa cibum. Sed sanctus Thomas infra, q. 149 a. 2 ad primum et secundum dicit quod abstinentia est circa cibum et potum. Et patet idem quia in ista quaes. 146 dicit sanctus Thomas in principio: "considerandum est de abstinentia quae est circa cibum et potum". Et ita dico ego cum Doctore quod abstinentia est circa cibum et potum. Et probatur. Quia ubi non est peculiaris difficultas, non oportet multiplicare virtutes et ponere novam virtutem; sed qui vincit delectationem circa cibum, vincet circa potum: ergo solum ponitur una virtus.

Et ad argumentum in contrarium, quod sobrietas ponitur circa potum, de hoc infra dicemus quod ponitur circa ebrietates, et non absolute pro omni potu.

3. — Sed dubium est an abstinentia sit duplex temperantia, vel unica, ad hoc quod bene se habeat circa potum et cibum.

Ad hoc Martinus in prima quaest. *De temperantia* dicit quod duplex est temperantia. Quaedam est regularis, et est quae inclinat hominem ad sumendum de cibo et potu quantum necesse est; et sic ille que todo el año cenase, seclusis jejuniis Ecclesiae, esset temperatus. Alia est temperantia quae fit propter aliquem notabilem finem, et ista vocatur abstinentia; ita quod quando aliquis se abstinet notabiliter ab illo quod licitum est, ut si hodie feria quarta in qua non est jejunium, cenet parum, erit abstinentia. Sanctus Thomas non ponit duas virtutes; sed unica est temperantia quomodocumque vocetur, et ista vocatur abstinentia. Et quod sit de intentione sancti Thomae, patet, quia in illa quaestione 143, ubi divisit temperantiam, loquens de subjectivis partibus temperantiae, dicit hoc expresse. Circa cibum solum ponit abstinentiam, et quantum ad potum ponit sobrietatem [ms. ebrietatem]; et sic sola est una

virtus quae se extendit ad omnem moderationem cibi. Et probatur contra Martinum quod ita sit dicendum. Nam illa temperantia regularis nunquam oparatur, nisi quando totum quod licitum est comeditur nihil de eo remittendo. Arguitur sic: In aliis virtutibus non oportet ponere duas virtutes, unam ut faciamus totum quod est licitum facere, et aliam ad faciendum quod tenetur dare eleemosynam. Est hoc quidem mirabile. Nulla est ratio quare hoc magis debeat dici de temperantia quam de aliis virtutibus.

4. — Secundo arguitur sic: Jejunare quadragesimam non spectat ad abstinentiam. Sic profecto. Et tamen in illo jejunio homo non dimittit aliquid de eo quod licitum est comedere. Si puede hacer colación ¿quién no la hace? Ergo illud est fabulosum; et sic nisi ad ebrietatem, ad omnes actus circa cibos et potus extendit se abstinentia. Sed est dubium. Arguitur probando quod oporteat ponere plures species temperantiae, quia abstinere a carnibus est una temperantia et a piscibus alia, et abstinere a piscibus et carnibus alia. Patet, quia habitus causantur ex actibus; sed isti actus sunt distincti, volo comedere carnes, et volo comedere pisces: ergo et habitus eorum differunt specie.

Ad hoc diximus in 1. 2, [q. 54], utrum per actus multiplicentur habitus. Et sic moderni aliqui dicunt quod isti duo actus distinguuntur specie; sicut notitia carnis et piscis distinguuntur specie, sic etiam volitio unius et volitio alterius. Et sic concedunt quod per actus multiplicantur et generantur distincti habitus. Et sic, cum sint multi actus, ponunt multas species temperantiae. Ponunt tot temperantias quot sunt alimenta. Ita concedunt de aliis virtutibus. Sed nos dicimus quod solum est unus habitus temperantiae. Et potest probari. Nam solum est una temperantia infusa: ergo etiam solum est una adquisita. Vel quare non? Item, ratio mediorum debet sumi ex fine. Si un mesmo instrumento fuese para cortar y majar, non distinguerenter. Cum ergo eodem modo virtutes sint instrumenta, sequitur quod ubi non est nova difficultas, non oportet ponere novam virtutem. Nam qui vult se abstinere a carnibus arietinis propter Deum, etiam potest se per eamdem virtutem abstinere a carnibus bovinis, et illae difficultates solum se habent sicut magis et minus.

Ad argumentum, isti actus distinguuntur specie, distinguo. Specie naturae, concedo. Vel specie morali, et sic nego. Et habitus distinguuntur per distinctionem actuum moralium. Sed dubium est, quis est actus abstinentiae. Non solum est non cenare, sed etiam est comedere tempore et loco.

5. — Circa tertium argumentum quaerit sanctus Thomas, an ad moderandum vestes sit ponenda aliqua virtus. Et videtur dicere quod non est aliqua virtus, ex eo quod usus vestimentorum est introductus ab arte. Sed nonne circa illa quae introducta sunt ab arte potest esse aliquis error? Respondetur quod sanctus Thomas intelligit quod non est nobis nominata specialis virtus. Secundo quod, licet sit ponendus aliquis habitus, non tamen est dignus nominari inter virtutes, quia non est multum difficile bene se habere. Secundo potest dici, et melius, quod illud est delectatio secundum tactum, et ad illud spectat temperantia; vel si est ad aliquem actum exteriorem, finem extrinsecum, propter vanam gloriam, ad illud sufficit magnificentia vel aliqua alia virtus. Et sic non oportet ponere specialem virtutem ad moderandum hujusmodi passiones.

QUAESTIO CENTESIMAQUADRAGESIMASEPTIMA

De jejunio

ARTICULUS PRIMUS

Utrum jejunium sit actus virtutis

Respondetur quod sic. Vide in littera.

1. — Est hic considerandum quod sanctus Thomas non quaerit de jejunio, id est non intelligit per jejunium de jejunio in specie, sicut Ecclesia jejunat comedendo semel in die et abstinendo a carnibus, nam jejunium de se non dicit aliquid illorum. Sed jejunium dicitur, ut dicit Martinus, quando aliquis aufert a se aliquam partem notabilem de necessario qualitercumque fiat, sive comedat carnes, sive pisces, dummodo fiat propter aliquem finem. Et de hoc dicit quod est actus virtutis. Postea tamen Doctor loquitur de jejunio praecepto ab Ecclesia. Sed dubitatur, quia sanctus Thomas non ponit nisi tres fines jejunii, scilicet ad reprimendum tentationem, et ad satisfaciendum pro poena debita peccatis, et ad vacandum spiritualibus. Sed dubium, est si aliquis dimittat cibum propter bonam valetudinem corporis, an talis dicatur laudabilis. Videtur quod sic, nam supra dixit Doctor quod erat actus laudabilis temperantiae, quia facit propter bonum finem.

In contrarium est quia nullus actus est virtuosus et laudabilis nisi fiat propter bonum honestum, quia non sufficit quod fiat propter bonum naturale. Ergo ille actus non erit laudabilis.

Respondetur. Dico primo quod jejunium non potest referri et ordinari ab bonam valetudinem conservandam, nam jejunium est relinquere de eo quod ego licite possum sumere; et tamen ad bonam valetudinem servandam requiritur quod non cenet: ergo non relinquit aliquid quod

potest liciter sumere, quia praecipit medicus quod relinquat illud. Et sic solum sunt tres fines jejunii. Secundo dico quod laudabile est jejunare propter bonam valetudinem et de se honestum conservare vitam, nam est praeceptum quod diligam me et servem vitam meam.

Et sic ad argumentum dico quod, sicut velle comedere est bonum, ita et velle jejunare. Et si dicas, Doctor non posuit illum finem: dico quod illud forsan fuit quia sanctus Thomas loquebatur de jejunio christiano. Et secundo dico quod bona valetudo includitur sub hoc, quod homo bene valeat ad exercendum suum officium. Ergo est laudabile jejunare.

2. — Circa solutionem ad secundum dubitatur, an liceat, salva valetudine, per abstinentias et jejunia et vigilias abbreviare vitam. Videtur quod sic, quia monachi qui sunt dediti jejuniis minus vivunt quam illi qui bene comedunt; non dico gulosi et glotones, quia plures interficit gula quam gladius. Et tamen illi laudantur. Ergo.

In contrarium videtur quod Hieronymus, et Doctor videtur dicere hic, quod non licet abbreviare vitam. Et Cajetanus hic absolute dicit quod nullo modo licet, nec uno nec pluribus actibus, et hoc dicit ex Hieronymo (1). Et ad argumentum in contrarium dicit quod, si illud facerent ex intentione, peccarent mortaliter, quia facerent contra temperantiam et caritatem. Patet, quia quantum ad hoc, non habeo majus jus supra corpus meum quam supra alienum. Sed si quis ex industria faceret illud circa corpus alienum peccaret. Ergo etiam si illud faceret circa corpus suum, nisi aliunde excusetur per ignorantiam. Si autem non faciant illud ex intentione, sed ad vacandum contemplationi et ad subjiciendum spiritum, pocos son los que lo hacen por santos que sean. Et nihilominus abbreviatur vita: tunc distinguit Cajetanus. Vel ille advertit ad illud, vel non. Si advertit quod propter illud abbreviatur vita, non excusatur a mortali, si videt quod venit in magnam aegritudinem. Nam si in parvam veniat, etiam non excusatur a veniali. Si autem non advertat ad hoc quod per illud aegrotat, non peccat quia excusatur per ignorantiam; vel si est peccatum, erit veniale quia operatur bona intentione.

3. — Sed adhuc est dubium revera. Quia de illo qui faceret ex intentione abbreviandi vitam et aegrotandi, non est dubium quin peccaret ex sententia Hieronymi, nisi fortassis posset excusari per ignorantiam. Dubium tamen est de secundo, quia si advertat, et cum hoc jejunet ut satisfaciat pro peccatis, dicit quod etiam hoc non licet. Sed certe si hoc

(1) S. Hieronymus, can. *Non mediocriter*, de consecratione.

est verum, est condemnare omnes monachos, quia clarum est quod omnes qui abstinent a carnibus parum vivunt, cujus causa est abstinentia; et tamen faciunt scienter sicut carthusienses. Nam si quaeratur a medico de vita illorum, dicet quod illam abbreviant. Certe inter illos sunt pauci senes. Item, natura rei illud exigit quia ex eisdem nutrimur et sumus, nam cibi optimi optinam vitam faciunt.

Et ideo dico ad hoc, quidquid dicat Cajetanus, — qui fortasse idem dicit—dico inquam, quod illud est licitum, etiamsi abbrevietur vita. Hoc patet ex argumento facto. Et probatur auctoritate Ecclesiae. Nam jejunium Ecclesiae non est dubium quin minuat vitam, maxime quia non possunt omnes comedere cibos delicatos, et infirmantur homines propter illud. Ergo illud est licitum. Pro quo est notandum quod alimenta sunt in triplici differentia. Quaedam sunt mala; non dico venenosa, sed nociva corpori, sicut illa quae damnata sunt a medicis, ut porri et caepae. Alia sunt nutrimenta ex se bona et valde salutifera, ut gallinae et pulli. Alia sunt communia, ut ova, carnes et pisces etc. Hoc dato dico quod, si aliquis comederet alimenta nociva quae sunt damnata ut abbreviaret vitam et aegrotet, peccaret mortaliter si notabiliter laederet corpus. Secundo dico quod non tenetur aliquis augere vitam quia non tenetur semper uti delicatissimis cibis, scilicet gallinis et pullis, etiamsi habeat facultatem et medici dicant quod si comedit ex illis vivet plus viginti annos, et etiamsi hoc sciret pro certo, non tenetur. Patet, quia nullus tenetur vivere in deliciis, quia si ita esset, Ecclesia male faceret obligando nos ad jejunia et quod non utamur omnibus alimentis. Secundo probatur. Quia eadem ratione teneretur uti optimo aëre et optima regione. Si dicant ei medici, en la Andalocía vivireis veinte años más, jam non teneretur relinquere provinciam si esset necessarium saluti ejus. Secus est si locus est pestilentissimus, nam tunc aliud est: jam teneretur, quia notabiliter laederetur vita. Et sic dico tertio, quod licet comedere cibos communes et regulares; licet advertat quod diminuitur vita, non peccat, sed licite facit nec obligatur comedere aliud extra extremam necessitatem. Dato quod medicus consuleret illi comedere pullos et perdices, potest comedere ova et alia communia.

4. — Ex his quae dicit sanctus Thomas in solutione hujus secundi argumenti ex beato Hieronymo, sequitur quod si quis teneatur ad aliquod officium et non possit adimplere illud officium jejunando, quod non tenetur jejunare, sicut si esset lector publicus vel praedicator cujus officium non compatitur jejunium, non tenetur jejunare. Et ratio est quia ante, secluso praecepto Ecclesiae vel humano, non esset laudabile

tunc abstinere a cibo. Ergo quidquid postea Ecclesia praecipiat, non obligatur jejunare, quia Ecclesia nec aliquis alius non potest praecipere nisi quod de se est bonum et honestum, et aliud, non. Deus autem omnia potest praecipere secundum suam voluntatem.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum jejunium sit actus abstinentiae

Respondetur quod jejunium est pars abstinentiae. Vide in littera.

Dubitatur: quis sit iste actus jejunii, an sit non comedere carnes, vel an hoc etiam, volo comedere. Respondetur quod uterque est actus jejunii, volo comedere, et nolo comedere.

In solutione ad secundum argumentum articuli primi est dubium propter verba Esaiae, 58 (v. 4): *Ad lites et contentiones jejunatis et percutitis pugno*. Est inquam dubium, an jejunium, qui est actus abstinentiae, ex circumstantiis illius prophetiae reddatur malum jejunium. Videtur illic propheta condemnare jejunium propter quod committuntur alia peccata. Et Martinus arguit in secunda quaestione de abstinentia impugnando illa quae sanctus Thomas dicit, quia ille actus qui ex genere suo est bonus moraliter, semper est bonus moraliter: et propter circumstantiam non efficitur malus: ergo non bene dicit.

Respondeo. Primo dico quod bene dicit sanctus Thomas, quia quantumcumque jejunium sit de se bonum, si ordinatur in malum finem, est malum, ut si fiat propter vanam gloriam. Secundo dico quod si non ponatur mala circumstantia, quantumcumque habeat odium fratris vel percutiat alium et faciat malum, nihilominus est bonum moraliter. Tertio dico quod illud proprie non est bonum virtutis, postquam deest caritas. Quarto, sequitur ex hoc quod ille actus est inutilis ad vitam aeternam, et hoc praetendit Esaias in illis verbis.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum jejunium sit in praecepto

1. — Respondet sanctus Thomas, supposita distinctione, quod de jejunio possumus loqui dupliciter. Uno modo, in communi ut dictum est. Et ponit primam conclusionem: quod jejunium in communi prout dicit

diminutionem cibi regularis, est de jure naturali secluso jure positivo. Patet, quia abstrahere a cibis propter aliquem finem illorum trium quos ponit sanctus Thomas, est bonum de jure naturali.

Alio modo possumus loqui de jejunio pro certa forma jejunii, ut fit in Ecclesia. Et sic est secunda conclusio: quod jejunium captum pro forma jejunii quae modo fit est de jure positivo, ut patet in littera sancti Thomae; quia illud quod est de jure divino, spectat ad dispensatores determinare quando obliget. Sicut dicimus quod jus divinum non obligat nos semel in vita, sed quando Ecclesia determinaverit, ut de jure divino tenemur confiteri et poenitere, et ex determinatione Ecclesiae tenemur semel in anno, et ita sumere eucharistiam. Sed quando obligat hoc praeceptum de jejunio? Non semel in vita, ut dicunt isti moderni. Es burla. Sed tunc obligat quando Ecclesia determinaverit. Ita dicit sanctus Thomas, quod illa quae spectant ad jus naturale, absolute spectat ad principes reipublicae determinare quando illud jus naturale obligat. Vide litteram.

2. — Est hic dubium circa illud quod dicit sanctus Thomas, quod in jejuniis de jure positivo tenetur tantum quantum sufficit et potest tolerare ad illos tres fines quos posuit in primo articulo. Nos diximus quod jejunium est subtrahere aliquam notabilem partem eorum quae licet comedere. Podía comer dos veces y come una. Quomodo ergo dicit sanctus Thomas quod tenetur jure naturali? an sit novum praeceptum ad satisfaciendum pro peccatis et ad vacandum contemplationi et spiritualibus?

Ad hoc dico quod aliqua praecepta sunt quae obligant in generali et non in particulari, sicut si quis diceret, ego nolo jejunare ad satisfaciendum pro peccatis, peccaret, et ad refrenandum tentationes: jam mihi peccata sunt remissa, no quiero hacer más: est contra rectam rationem, quia illud est de jure divino naturali, cum sit contra rectam rationem. Secundo dico quod potest esse praeceptum in particulari, ut quando quis inducitur in tentationem et videt se periclitari per non abstinentiam, tenetur abstinere a cibo. Tertio dico quod, stando in jure naturali, potest quis no dejar de comer y cenar sin pecado mortal. Et sanctus Thomas non vult dicere quod peccet mortaliter, quia non semper tenetur referre haec in bonum finem: sed vult dicere quod tenetur, id est erit laudabile, vel si non facit, peccat venialiter.

3. — Sed est disputatio cum haereticis, an Ecclesia possit facere praecepta quae obligent nos ad peccatum mortale. Et ipsi haeretici dicunt quod non.

De hoc diximus in 1. 2, q. 96, a. 4, et videte de hoc Waldensem et Chlichtovaeum et alios qui arguunt contra Lutherum. Contra quos sunt loca communia apertissima. Primo patet ex illo ad Rom. 13 (v. 2) : *Qui potestati resistit, ordinationi Dei resistit, et qui ordinationi Dei resistit damnationem sibi adquirit.* Et sic saeculares possunt condere leges quae de se obligent ad peccatum mortale. Et I Petri, 2 (v. 13) dicitur: *Subditi estote creaturae humanae propter Deum.* Item Actuum 15 (v. 28) Apostoli fecerunt praeceptum, nam dicitur: *Visum est Spiritui Sancto et nobis, ut abstineatis a suffocato et sanguine.* Et dicitur. *Nihil vobis oneris volumus imponere.* Si ergo Apostoli illud fecerunt, sequitur quod episcopi et pontifices qui succedunt illis possunt etiam illud facere. Item ad Hebr. 13 (v. 17) : *Obedite praepositis vestris.* Et antiqui patres habuerunt praeceptum, Deuter. 16. Item filii tenentur obedire parentibus, Deuter. 21, sub poena peccati mortalis. Si ergo patres hoc possunt in filios, et tantam potestatem habeant pontifices et principes in subditos sicut patres in filios, sequitur quod possunt illud facere. Item patet ex illo: *Si Ecclesiae non audierit, sit tibi tamquam ethnicus et publicanus* (Mat. 18, 17). Ergo de hoc non est dubium.

4. — Sed est alia disputatio, non cum haereticis, sed cum catholicis. Gerson tractatu *De vita spirituali,* q. [lect.] 4 non tenet quod isti haeretici, sed parum videtur distare (1). Et primo ponit unum fundamentum: quod sicut solus Deus creat animam, ita ipse solus potest perdere eam. Et cum perditio sit per peccatum mortale et poenam aeternam, sequitur quod solus Deus potest statuere quod ita sit. Et ex hoc infert secundum, quod transgressio legis naturalis vel humanae ut humana est et naturalis nunquam est peccatum mortale. Et notanter dicit, ut naturalis vel humana, quia aliquando lex humana includit divinam, et sic obligat ad mortale, ut lex facta de homicidio. Tales leges bene obligant ad peccatum mortale; sed aliae pure humanae non, sicut ista lex quae est pure humana, scilicet quod nullus portet siricum non obligat ad mortale. Et primo probat ex suo primo fundamento, quia sicut solus Deus est causa animae, ita solus ipse potest perdere eam. Item, quia rationalis et humana cognitio non potest pervenire ad cognitionem supernaturalem nec ad cognitionem supernaturalium, quae sunt culpa et poena. Item, quia frustra esset lex quae statueret poenam quam non potest infligere nec tota natura. Cum ergo poena aeterna quae debetur peccato mortali non possit infligi, sequitur quod ad illam non potest obligare. Item

(1) *Opera,* ed. Dupin, t. 3, col. 37.

ultimo probat sic: Nam communis opinio, contra Hadrianum, *Quotl.* 4 et alios canonistas, [est] quod Ecclesia non habet potestatem super actus interiores nec ad illos potest obligare, quia illos non potest cognoscere nec punire: ergo nec habet potestatem ad obligandum ad mortale. Ex hoc infert tertio, quod omissio juris et statuti positivi, id est actuum positivorum, ut omissio horarum et jejuniorum etc., nunquam est peccatum mortale nisi inquantum habet aliquid de jure divino, et tanto plus obligat quanto plus habet de jure divino. Quarto dicit quod his non obstantibus, leges humanae non sunt contemnendae, nam in rebus gravibus timendum est de mortali. Nam licet legislator non habeat potestatem obligandi ad mortale et puniendi poena aeterna, tamen habet auctoritatem et potestatem declarandi praecepta divina, sicut quod omissio sumendi eucharistiam quolibet anno et alia sacramenta est peccatum mortale; quia illa sunt praecepta divina, et papa potest determinare quando debet hoc praeceptum adimpleri, sicut jejunium est de jure divino, sed quando debet impleri est de jure positivo. Et sic in praeceptis quae includunt jus divinum, potest legislator obligare ad mortale. Sed de aliis praeceptis quae sunt pure positiva, id est quae non includunt praecepta divina, secluso contemptu Ecclesiae, omissio eorum non est peccatum mortale. Sicut praeceptum divinum est non occidere, et medicus dicit, sume potionem, nisi morieris; si non sumit, peccat mortaliter; sed non contra praeceptum medici, nam ad illud non potest me obligare, sed quia ad illum spectat declarare jus divinum. Et si quis diceret: papa dicit hoc, sed ego nolo ei obedire, peccaret mortaliter quia facit contra illud Pauli: *Obedite praepositis vestris* etc.; alias autem non peccaret. Ex hoc infert quinto, quod si aliqua lex humana sit talis quae non infertur ex jure divino nisi cum aliqua propositione impertinenti quae infertur ex jure divino, impertinens est quod obliget ad mortale, vel non, ita quod transgressio illius legis non est mortale; ut jejunare feria sexta infertur de jure divino ex illo, *Obedite praepositis vestris,* sed non directe, quia papa non potest de jure divino instituere aliquid. Ideo facere contra illud sine contemptu non est mortale. Item, quia quando juvenis quaesivit: *Quid faciam ut vitam aeternam habeam?* dictum fuit illi: *Serva mandata* (Mat. 19, 17). Et solum numerantur praecepta juris divini. Et idem Gerson in *De cognitione peccatorum mortalium et venialium,* consideratione sexta, dicit quod transgressio praeceptorum praelatorum, etiamsi sint rationabiliter in-

stituta, si non fiat ex contemptu, non est peccatum (1). Et etiam aliqui canonistae volunt hoc dicere, ut *Summa angelica*, qui non multum videtur differre ab hac opinione.

5. — Sed opinio communis est in contrarium, sicut alias diximus in 1. 2, q. 96, a. 4 ubi citavimus auctores hujus opinionis, et diximus quod lex humana obligat sub poena peccati, et quod papa potest ita obligare, et transgressio erit mortale. Et probatur. Primo ex Paulo, ut probavimus contra haereticos. Nam qui potestati resistit damnationem sibi adquirit. Et tamen ita faciunt isti qui non obediunt praelatis, nam faciunt contra illud: *Obedite praepositis vestris*, et contra illud: *Qui vos audit me audit* etc. (Luc. 10, 16). Ergo peccat mortaliter. Item qui transgreditur praecepta humana, non servat divina. Patet ex auctoritate allegata et ex illo: *Qui vos audit me audit*. Item quia Ecclesia excommunicat illos; et tamen excommunicatio non imponitur nisi pro mortali: *Sit tibi sicut ethnicus et publicanus*. Item eodem modo argumenta Gerson probarent quod etiam Ecclesia, si non potest ad mortale obligare, nec ad veniale, cum veniali debeatur poena qua debet puniri in purgatorio. De hoc in 1. 2, multa diximus, et sic, quia materia non est hujus loci, ideo relicta opinione Gersonis tamquam periculosa et multum temeraria, dicimus quod praeceptum de jejunio obligat sub poena peccati mortalis.

6. — In solutione ad secundum dicit sanctus Thomas quod peccat qui *transgreditur* praecepta juris positivi; ubi solum dicit quod qui transgreditur praeceptum contra intentionem praecipientis etc. Circa istam solutionem est dubium. Nam finis legislatoris instituentis jejunia non potest esse nisi triplex aut quadruples. Primo, ut intendit valetudinem corporis, ut conservet bonam valetudinem, ut sint [*ms.* sunt] temperati; secundo, ut reprimantur tentationes; tertio, ut mens liberius elevetur in Deum, vel quarto ad satisfaciendum pro peccatis. Tunc est dubium. Si sit aliquis qui non indigeat jejunio propter aliquem finem illorum quatuor, nec ad reprimendas passiones, nec ad satisfaciendum pro peccatis etc.; ponimus quod sit vir heroicus vel confirmatus in gratia, et ponamus quod cuando come carne le va mejor para contemplar: an iste talis teneatur jejunare sub poena peccati mortalis. Et videtur quod non, ex dictis sancti Thomae in ista solutione, quia ille videtur excipi ab intentione praecipientis jejunium propter aliquem finem illorum. Item, quia ille actus, id est jejunium est inutile et otiosum de se,

(1) 3. Gersonius, *Tractatus de differentia pecatorum venialium et mortalium*, consid. 6. Editio Dupin. t. 2, col. 492.

cum non videatur ad quid sit laudabile. Ergo praelatus non potest illum facere utilem.

Respondet ad hoc Cajetanus absolute loquendo, quod talis peccat mortaliter non jejunando. Et primo dico quod omnis qui transgreditur praeceptum de jejunio sine licita et rationabili causa, peccat mortaliter. Et ad casum positum in argumento dico quod non admitto illum, quia in materia morali non est possibile dare talem hominem, nam caro concupiscit et insurgit adversus spiritum, et sic est impossibile dari hominem qui non indigeat jejunio, quia licet sit vir heroicus et in statu perfectionis, tamen ad conservandam illam valetudinem et temperantiam et statum illum et sanitatem oportet quod jejunet, nam perderet illam nisi exerceret se in jejuniis et peccaret. Quis enim magis perfectus quam beatus Paulus cui dictum est, *sufficit tibi gratia mea?* (II Cor. 12 9). Et nihilominus ipse dixit: *Castigo corpus meum et in servitium Dei redigo* etc. (I Cor. 9, 27). Secundo dico quod jejunia non solum sunt particularia, sed communia. Et sic dato quod non indigeat jejunare pro se nec sit necessarium, est tamen necessarium pro aliis, quia alii jejunando satisfaciunt pro me; et cum ego sim membrum et pars reipublicae, si non jejunarem, facerem eis injuriam cum jejunent pro me, et per consequens peccarem mortaliter. Et sic de hoc non est dubium nisi quod nullus isto titulo potest excusari a jejunio quin peccet mortaliter, nisi sit rationabilis excusatio, et non quia ipse non indiget jejunio, nam esset magna haeresis. Nam ut Paulus dicit, *manus stomacho* etc., que no como porque ella no ha hambre, non sufficit illud. Tertio dico, quod intentio legislatoris et ratio ejus potest deficere in duobus. Uno modo, quia cessat in universali, et tunc lex cessat. Est v. gr., lex quod nullus portet siricum porque vale caro. Si veniret tempus que valiese más barato que el paño, tunc quia cessat intentio legislatoris, cessat lex, id est non obligat quia cessavit ratio legis. Alio modo potest cessare in particulari, manente causa et ratione legis in universali; ut lex est quod nullus scholasticus vivat en casa de casados, quia est maxima familiaritas cum uxoribus y vienen a parir. Sed pono que esté uno en casa de casado ubi cessat talis ratio legis: an talis sit excommunicatus et peccet. Dico quod sic, quia illa lex, licet deficiat respectu particularis, non tamen desinit obligare, et si lex non expressit, inde fuit quia non potuit excipere, et intentio sua fuit illum excommunicare. Et sic dato quod in universali cessaret lex de jejunio, non tamen cessat in particulari.

7. — Sed est dubium. Quando aliquis non jejunat, contra quod praeceptum facit, id est quare peccat: an sit peccatum intemperantiae?

Videtur quod non quia jam peccaret duplici peccato, scilicet inobedientiae et intemperantiae.

Ad hoc dico quod dupliciter potest contingere transgressio praeceptorum humanorum. Uno modo, ex contemptu; si uno no quiere obedecer al papa porque es su enemigo. Praecipit aliquid papa, et dicit alius: aunque pese al papa, yo no lo quiero hacer. Iste talis peccat duplici peccato, scilicet inobedientiae et intemperantiae, nam intemperantia est circa voluptates illicitas. Alio modo potest fieri transgressio sine contemptu ex fragilitate vel infirmitate, vel etiam ex malitia, si non fiat ex contemptu. Et tunc talis solum peccat peccato intemperantiae et non inobedientiae. — O etiam peccat ex inobedientia! — Falsum est, nam illo modo sequeretur quod qui occidit hominem peccaret duplici peccato, scilicet quia occidit, et quia facit contra justitiam, quod tamen est falsum. Ergo ille qui isto modo non jejunat, solum peccat unico peccato.

8. — Sed circa illud quod dicit sanctus Thomas, quod qui ex rationabili causa non jejunat, non peccat, est dubium quid vocatur causa rationabilis. Utrum si aliquis, ut faciat majus bonum vel illud quod ex officio tenetur facere, transgrediatur jejunium, peccet mortaliter. Respondet Cajetanus quod non. Idem dicit sanctus Thomas in 4, d. 15, q. 3, a. 1, quaestiunc. 4 ad tertium.

Sed dubitatur ad quem spectat determinare an causa sit rationabilis.

Respondetur quod causa potest esse talis et tam apparens, quod quilibet potest esse judex; sicut si aliquis praedicet totam quadragesimam, et videt se fragilem, vel est nota infirmitas quod non potest dormire, talis non peccat omittendo praeceptum. Alia sunt causae quae ex se sunt irrationabiles, et tamen quilibet putat illam esse sufficientem; sicut est vir bonus moraliter, no santo, sino temeroso de Dios, y piensa que si no cena, que le verná daño sine alia causa: dicit quod talis non peccat mortaliter, sed si peccat, erit venialiter. Et etiamsi ex negligentia transgrèdiatur, que es hombre reglado, solum peccaret venialiter. Et sic dico tertio quod, si causa est dubium et consultat episcopum vel parochum, non est timendum de peccato. Vaya con Dios, no cure de más. Sed de causis est notandum quod impotentia etiam excusat, capiendo impotentiam largo modo. Secundus titulus est necessitas: vel quia impeditur salus propter jejunium, vel quodcumque negotium honestum, vel lucrum quod non possum facere si jejuno, vel damnum quod non possum alias evitare nisi non jejunando. Como un mercader que ha de ir a la feria, y aunque es rico, licite tractat: no puede ayunar y si ayuna, no puede ir otro día. Dico quod non peccat. Et hoc dico de

lucro, sive lucrum sit ei necessarium, sive non ad vitam, quia tunc non tenetur jejunare. Tertio, impedit jejunium quodcumque officium justum et honestum; sicut si mulier videat quod jejunando fit debilis y desgraciada a su marido, potest non jejunare, cum videat quod si jejunat maritus irascitur, quia videt quod fit debilis. Haga penitencia en otra cosa ut placeat viro. Et Cajetanus addit aliud quod est bene dictum, scilicet quod in his omnibus arbitrium superioris potest tollere omnem scrupulum. La mujer, si ayuna puédele mandar el marido que no ayune, y si no, el cura, y si no el obispo o último el papa. Et hoc est valde notandum et bonum punctum propter multa.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum omnes ad jejunia Ecclesiae teneantur

1. — Respondet sanctus Thomas quod sic, nisi sit propter impedimentum rationabile. Ex hoc patet quod communiter ita obligatur rex ad jejunium sicut ego et sicut quaecumque alia persona particularis, nisi excusetur propter aliquam causam specialem, ut patet in littera. De hoc videte Cajetanum hic et in sua *Summa* qui optime loquitur de istis causis et impedimentis.

2. — Dubium primum est quod movet sanctus Thomas in argumento quarto, in qua aetate pueri tenentur jejunare.

Respondeo per propositiones. Prima est quod nihil habetur in jure in qua aetate teneatur aliquis jejunare, ut patet discurrendo per totum titulum de observantia jejuniorum. Nihilominus Panormitanus in cap. *Consilium*, de observatione [*ms.* observantia] jejuniorum, dicit quod non oportet esse solliciti circa hoc, nam ad hoc praeceptum obligantur omnes quando ad alia praecepta obligantur; et ita omnes habentes usum rationis et potentes jejunare, obligantur ad jejunium, quia non est major ratio de isto praecepto quam de alio.

Sed quidquid sit, est secunda propositio: quod nullus obligatur ad jejunium, nisi usque ad finem tertii septennii, después de veinte y un años. Et in hoc omnes doctores conveniunt in 4, d. 15. Et iste est communis usus omnium jam approbatus. Nam episcopi et papa sciunt quod pueri non jejunant, et consentiunt. Ergo illa consuetudo sufficit, saltem ad abrogandum illud. Et est consuetudo laudabilis, nam oportet quod ratio-

nabile praestare obsequium nostrum *(sic)*. Si pueri jejunassent, non augmentarentur, non possent habere virtutem generandi.

Ad argumentum Panormitani, nego consequentiam, quia licet ita sit, tamen habemus in isto praecepto consuetudinem in contrarium et non in aliis. Secundo dico quod excusantur per impotentiam, non enim possunt jejunare quia diminueretur augmentum, et hoc sufficit vocare impotentiam. — O contra, quia multi sunt robusti! — Dico quod licet ita sit, tamen lex non respicit et intendit casus particulares, sed universales, et ita excusantur.

3. — Sed hic est dubium de monachis, qui habent multa jejunia alia ab Ecclesia, an in illis oporteat exspectare ad vigesimum secundum annum.

Respondeo distinguendo. Vel illa jejunia [non] obligant sub poena peccati mortalis, ut sunt jejunia ordinis praedicatorum, et de istis sit tertia propositio: quod talia jejunia quae cadunt sub statutis obligant ante finem vicesimi primi anni, ita quod omnes tenentur jejunare, nam laudabile est quod illi ante illud tempus exerceant se in jejuniis. Unde licet illa non obligent a un mancebo de quince años, tamen laudabile est que ayune un día en la semana, y de veintidos años dos.

Quarta propositio: Licet sit laudabile quod religiosi jejunent ante illam aetatem, tamen postquam illa praecepta sunt in potestate praelatorum, debent praelati dispensare frequenter cum illis; et si non faciant, errant, saltim quousque habeant optimas vires. Nam licet non debeant procreare filios, tamen debent habere aliquem laborem, et postea quando veniunt ad vigesimumsecundum annum, cum sint defatigati, cansados, non possunt jejunare; et ideo est bonum dispensare cum illis.

Si autem jejunia illa obligent sub poena peccati mortalis, an pueri teneantur ad illa? Silvester in verbo *Jejunium*, § 6 dicit absolute quod obligantur ante aetatem.

Sed quidquid sit ego dico, et sit quinta propositio: ego credo profecto nec est mihi scrupulus nisi quod jejunia et statuta religiosorum obligantia ad mortale non obligant pueros ante vigesimumprimum annum; nam regula non illud declarat, et debet intelligi secundum communem usum loquentium, quia qui fecerunt leges, ut sancti patres, et regulas, quaerunt salutem nostram, nec illas fecerunt nisi ut melius quis possit vitam suam agere. Non ergo est rationabile quod obligent ante illud tempus. Item, quia si illud esset verum, jam fieret injuria praeceptis et jejuniis Ecclesiae, quia licet iste puer sit religiosus, nihilominus obligatur per praecepta Ecclesiae, nam omnes sunt illi subditi, cum

Ecclesia sit supra omnes talem potestatem habentes. Et tamen iste puer non obligatur ad jejunia Ecclesiae. Ergo nec ad jejunia religionis: ergo non peccabunt mortaliter nec venialiter si non jejunent.

4. — Sed est aliud dubium. An aliquis ante vigesimumprimum annum possit obligare se ad jejunandum vovendo illud. Videtur quod non, quia ideo dicimus quod ante tertium septennium non obligantur pueri, quia illa lex non esset rationabilis; sed ita est de ista lege voti: ergo.

Respondeo quod ante illud tempus quilibet potest se obligare. Et ad argumentum dico quod verum est quod lex esset irrationabilis, quia respicit universalia. Tamen quod aliquis obliget se in particulari, est rationabile. Nec est inconveniens respectu istius in particulari propter majus bonum aliud, nam talis potest illud vovere volendo ingredi in caelo sine magno augmento corporis. Item, quia iste voluntarie se vult obligare. Secundo dico, quod in istis votis facile potest episcopus et praelatus dispensare pro tempore, ut cum monacho qui vovit jejunare duos dies in hebdomada, facile potest dispensare, nam una causa dispensationis est pueritia. Sed non totaliter, sed quod interim quod venit ad aetatem non jejunet.

5. — Secundum impedimentum jejunii quod ponitur a doctoribus est officium cum quo non stat jejunium. Sed quod officium est illud? Respondeo per propositiones.

Prima est quod jejunium impeditur per quodcumque officium publicum, sive sit officium temporale, sive spirituale ad quod tenetur, sicut qui debet praedicare sub poena obedientiae, dummodo fiat bona fide et sine fraude et dolo, et ipse est jam expertus quod non potest bene se habere, si praedicet et jejunet. Dixi si teneatur, quia si est alius praedicator qui optime facit illud officium et melius quam ille, quia v. gr. nolunt illum audire, bene tamen istum, tunc ille non excusatur a jejunio, immo antes le habían de hacer que ayunase a pan y agua porque no predique, pues que es ruín predicador. Idem dico de confessoribus, quod si sint duo confessores, et unus esset ignarus, vel non haberet bonum modum confitendi, taliter quod omnes fugerent ab illo, et alius esset peritus quem omnes sequuntur, qui tamen non audit confessiones, sed alius ignarus: tunc dico quod ille ignárus non excusatur a jejunio, quia est alius qui potest exercere illud officium melius quam ille; et cum non teneatur ad illud officium, ideo non excusatur a jejunio.

Secunda propositio: Idem judicium videtur de officio particulari et de caritate in ordine ad alium, ut si quis aegrotat qui vult mecum confiteri, et ut audiam illum debeo facere iter, et non potest fieri per

alium quia non vult confiteri cum alio, possum non jejunare ut eam ad confitendum illum. Eodem modo propter officium pietatis potest quis non jejunare, sicut por curar un enfermo, dummodo alius non ita honeste possit facere.

Tertia propositio: Propter commodum et lucrum temporale licitum est frangere jejunium, sicut colonus. Et aliqui restringunt illam multum, et alii non; quia dicunt aliqui quod propter commodum temporale, et ad conservandum lucrum et rem suam, et ad vitandum damnum, et ad conservationem domus vel familiae vel status, ita quod idem judicium est de aliis officiis en los cuales ganan de comer para su casa y estado. Tunc sine fraude potest facere quod tenetur; si commode potest jejunare, jejunet, secus autem non jejunet, quia licitum est tales non jejunare. In hac propositione omnes conveniunt.

6. — Sed est dubium de lucro non necessario, utrum propter illud quis teneatur vel deobligetur a jejunio. Est v. gr., quidam mercator vel colonus, un labrador muy ricacho que tiene muy largo, et idem de aliis officiis. Dato quod mercator non eat modo ad nundinas, non fiet magna jactura in domo sua. An talis faciendo iter deobligetur a jejunio.

De hoc sunt opiniones, sed ego probabiliter dico quod ab operibus consuetis non tenetur cessare, sed propter illa deobligatur a jejunio. Agricola, etsi sit dives, non tenetur propter jejunium cessare ab opere suo. Agricola que se ha hecho rico arando, licet per alios possit in die jejunii arare, excusatur a jejunio, puede almorzar, comer y cenar, quia ille jam habet consuetudinem operandi. Idem dico de mercatore divite, aunque no haya menester lo que se espera ganar en la feria. Si por ir en aquel tiempo non potest itinerando jejunare, non tenetur jejunare. Sed bene faceret et laudaretur si cessaret ab itinere. Nihilominus non tenetur differre iter, quia obligare illum ad hoc ut peccet mortaliter, esset grave, nam praecepta Ecclesiae debent esse levia et non rigida, quia esset injicere laqueum hominibus. Et sic per officium intelligimus quidquid ex necessitate vel ex congruentia tenemur facere.

Et omnes istae propositiones probantur unica ratione, quia Ecclesia solum intendit obligare illos qui possunt jejunare, nec praecipit abstinere a laboribus, nec obligare ad jejunandum relinquendo labores. Et quando invenietis in sancto Thoma quod, quando labor non est ita necessarius non debet fieri praetermittendo jejunium Ecclesiae, ut hic in solutione argumentorum, non debet intelligi isto modo, scilicet quod condemnet de peccato mortali. Nam illo modo non condemnat illos sub talibus

verbis, scilicet quod peccant mortaliter, sed vult dicere quod abstinere ab opere est laudabile, si ita fieret propter jejunium, quia quando est peccatum mortale, non loquitur illis verbis.

7. — Sed est dubium an itinerantes excusentur a jejunio.

Respondetur per propositiones. Prima: Itinerantes non per se et ipso facto excusantur, sed per impotentiam excusantur quia non possunt jejunare, et non aliter. Quia, ubi est tale privilegium?

Ex hoc sequitur secunda propositio: quod equitantes communiter et regulariter non excusantur a jejunio, quia labor ille non est tam magnus quod excuset.

Tertia propositio: Nihilominus si iter equitantium sit magnum, como ir a Roma en postas, ego credo quod postquam equitavit decem vel viginti jornadas et tot dies jejunavit, excusaretur a jejunio, licet laudabilius esset jejunare; nam boni viri ita faciunt, quod est optima regula in moralibus.

De itinerantibus pedester, a pie, sit alia propositio: quod omnes illi excusantur a jejunio, modo possint, modo non possint. Et ratio est quia non possumus scire et metiri qui possunt jejunare, et qui non; sed bene constat quod regulariter indigent cena. Tales ergo excusantur, dato quod laudabile esset jejunare.

8. — Sed dubium est, an requiratur quod illud iter sit necessarium, sicut diximus de officio, quod ad hoc deobliget a jejunio, requiritur quod sit necessarium.

De hoc summistae sunt scrupulosi et etiam sanctus Thomas in *Quarto* cum illis, qui dicunt quod, si iter aliquando sit honestum et necessarium, bene excusantur, secus autem non. Quid ergo est faciendum? Dico ego quod quando iter non est necessarium, sed vanum et gratiosum ita quod non extendit se ad congruentiam, non excusantur a peccato non jejunando, quia possunt ire die lunae sicut die jejunii; nam praeceptum jejunii est universale, et facere illud iter videtur in fraudem jejunii. In hoc omnes conveniunt. Sed dico secundo quod, licet talis peccet non jejunando, non tamen videtur quod peccet mortaliter, sed venialiter, quidquid dicant summistae. Nam ita est consuetudo, etiam bonorum virorum et confessorum, qui non petunt illud. Ego certe, quando aliquis confitetur mihi hujusmodi casum, non curo multum inquirere, dummodo fiat sine fraude, que ni quiera caminar por no ayunar. Et ratio omnium istorum est quia excusantur per impotentiam; nam Ecclesia non praecipit jejunare impotentes, et cum iste non possit jejunare, sequitur quod excusatur a mortali.

9. — Sed dubium est de illis qui propter causam inhonestam faciunt iter, sicut ille qui facit iter ad videndum amicam suam, vel ad occidendum inimicum suum, vel furandum: an isti tales excusentur a jejunio.

Ad hoc omnes dicunt quod non excusantur a jejunio, quia illud impedimentum est voluntarium. Sed ego dico quod tales probabile est quod peccant mortaliter non jejunando, quia faciunt irreverentiam jejunio et Ecclesiae. Secundo dico quod talis qui facit tale iter malum et ad malum finem, si postea ex itinere fatigatus postquam fregit jejunium cenet, non peccat cenando.

De prima propositione non est dubium, in qua omnes conveniunt et omnes ponunt illam tamquam certam. Sed ego non habeo illam pro valde certa, et ideo dixi illud esse probabile. Sed de secunda dico illud esse verum. Et patet, quia ille indiget cibo: ergo licite potest cenare. Et hoc dicit Silvester in verbo *Jejunio*, § 9, quia ille male facit sumendo iter propter illum malum finem; sed postea bene potest cenare. Et Palude in 4, d. 15 idem tenet, quia dicit quod si quis leviter capiat iter, male facit, sed postquam fecit iter, si est fatigatus et indiget cenare, male faceret non cenando. Non ergo peccat si cenet.

Tertio dico quod, licet sit probabile quod qui sic sumit iter inhonestum peccet mortaliter, tamen probabile est quod non peccat mortaliter contra obedientiam Ecclesiae, sed ratione finis mali, scilicet homicidii etc., quia Ecclesia non prohibet nisi cenare, et si non potest sustinere, potest cenare. Et probatur sic: quia demus quod iste qui habet talem finem, id est qui vult occidere inimicum, jejunet et occidat illum: tunc iste non peccavit faciendo illud iter: ergo etiam nec cenando et non jejunando. Patet consequentia, quia ille invenit se lassum et fatigatum, et optime potest cenare: ergo non tenetur jejunare quia non potest: ergo sequitur quod non peccat faciendo iter illud et cenando, quia Ecclesia non obligat nisi potentes. Unde licet alia propositio sit magis secura, ista vero probabilis.

10. — Sed dubium est de venatoribus et de lusoribus ad pilam, que trabajan más, an illi peccent non jejunando.

Respondetur quod de hoc videtur idem judicium sicut de itinerantibus, qui sine causa necessaria et licita faciunt iter, et voluntarie ponunt impedimentum. Et sic probabile est quod isti non excusantur a jejunio et quod peccent mortaliter, quia ponunt impedimentum voluntarium. Sed etiam videtur oppositum probabile, scilicet quod non peccant mortaliter, quia Ecclesia non obligat nisi potentes, nec obligat istum ad non ludendum ad pilam nec ad hoc quod non eat ad venandum. Nam si

iste qui petit ad venandum habuit intentionem jejunandi, et postea inveniat se debilem et cenet, non peccaret. Ergo postquam indiget cena, si cenet, non peccat. Et hoc videtur valde probabile, licet oppositum sit securius. Idem de ludentibus ad pilam. Secundo dico in favorem doctorum, quod qui ponit impedimentum in fraudem jejunii, sicut qui sumit iter, vel petit ad venandum, vel facit similia, peccat mortaliter quando capit iter solum ut non jejunet.

11. — Sed de mulieribus est dubium an excusentur a jejunio.

Ad hoc dico: primo, quod mulieres praegnantes et lactantes, excusantur a jejunio, sive possint, sive non possint jejunare; immo male facerent jejunando y no se lo han de consentir. Secundo dico quod, si mulier est odiosa marito ex jejunio, porque se para flaca y desgraciada, ut veniat in gratiam mariti, potest non jejunare, maxime ubi est periculum de fornicatione. Excusatur dummodo fiat sine fraude jejunii. Tertio dico quod etiam mulier excusatur ne habeat lites et contentiones intolerabiles cum viro suo. Dico lites magnas et fortes, como si pensase que la daría de palos, non peccaret frangendo jejunium; pero tampoco porque el marido le diga que cene no ha de cenar. Ratio est quia Ecclesia non intendit mulieres obligare cum tali conditione, que aunque tengan grandes enojos con los maridos, ayunen. Sed hoc intelligitur, dummodo non fiat ex contemptu Ecclesiae, quia tunc potius deberet mori quam frangere jejunium, si maritus ex contemptu Ecclesiae vellet quod mulier non jejunaret, maxime si esset haereticus. Secus est si maritus solum est intemperatus, et propter hoc vult quod mulier non jejunet.

12. — Dubitatur de infirmis an excusentur.

Ad hoc sit prima propositio: Omnes infirmi quibus notabiliter noceret jejunium, excusantur. Pero no porque le duela un día o dos la cebeza, se excusa, porque para eso se ordenó el ayuno, sino cuando ha ocho días que no duerme.

Secunda propositio: Omnes illi qui vere aegrotant et proprie vocantur infirmi a medicis, excusantur, etiamsi prodesset jejunare. Et ratio est quia sicut ratio legis obligat omnes universaliter ejusdem generis et non particulariter, ita etiam dispensationes excusant omnes ejusdem generis, sicut sunt infirmi. Item, quia dato jejunium non noceat, tamen affligeret illum, et tamen hoc non praetendit Ecclesia facere.

Tertia propositio: Quando infirmitas non est nota, sed invenio me male dispositum, largo modo vocatur infirmitas. Si mihi videatur quod non possum jejunare quia erit mihi nocivum, tunc excusor a jejunio,

si non fiat in fraudem jejunii. Et sic dato quod talis non habeat bonam et sufficientem causam, sed aliqualem ut ipse putat, potest cenare. Verum est quod omnes doctores dicunt quod in tali casu optimum est consilium medici vel superioris, scilicet episcopi; et si non potest faciliter venire ad superiorem, sufficit parochus.

13. — Sed de esu carnium est dubium, quia aliquando infirmi sunt tales, qui ita bene possunt cenare piscatum sicut carnem: an possit comedere carnes, et qui indiget carnibus, an excusetur a jejunio.

Ad hoc dico quod omnes qui actualiter sunt vere infirmi de cuartana o terciana, quamquam in Gallia et Italia, dato quod indigeat, si est dies jejunii, non dant eis carnem si no fuese por una grande modorra, sed loquendo in Hispania, quae est nimis corrupta, dico quod tales excusantur. Dato quod melius esset abstinere si possent, tamen non tenentur, quia alias esset durum praeceptum et grave et nimis scrupulosum discutere an si posset transire cum ovis et sine carne.

14. — Sed de infirmis largo modo, sicut habuit quis quartanam, et est debilis qui indiget cena, et est quadragesima: an potest comedere carnes.

Ad hoc omnes dicunt quod non et quod non excusatur, quia excusatus ab una conditione non excusatur ab alia, nam sunt duo praecepta, et deobligatus ab uno, non deobligatur ab alio. Sed econtrario, si quis infirmus indiget carnibus et non cena, como un gotoso que le hacen mal los huevos, indiget carne; o tiene mal de riñones, o ha tenido las bubas, qui indiget carnibus: an possint cenare et non jejunare. Ad hoc respondet Cajetanus per propositionem generalem, quod quicumque indiget comedere carnes propter infirmitatem et habet licentiam de hoc, etiam excusatur a jejunio. Probat illam per experientiam, quia ita est consuetudo. Sed ego non video ubi sit talis consuetudo, nec credo illam propositionem esse universaliter veram. Ideo vellem illam limitare, quod intelligatur sic: quod qui indiget comedere carnes ad recuperandam sanitatem, excusatur a jejunio, ut si aliquis aegrotavit per multos dies, indiget carne et potest cenare. Secundo dico quod qui indiget carnibus, non ad recuperandam sanitatem, sed ad evitandum et impediendum infirmitatem, non excusatur. Certe ego credo quod obligatur ad non cenandum, sicut qui habuit bubas indiget comedere carnes, tamen non excusatur a jejunio. Patet, quia iste bene valet modo: ergo tenetur jejunare. Et ita de illis que tienen mal de riñones o gota. Cajetanus dicit oppositum. Si aliquis velit sequi eum, sit in nomine Domini, sed non meo consilio.

15. — Sed de senibus est dubium an excusentur a jejunio.

Ad hoc dico primo, quod senes qui invalidantur et non possunt jejunare, excusantur a jejunio. Secunda propositio Cajetani est, quod modo senes omnes post sexagesimum annum excusantur a jejunio, licet si possint, laudabiliter facerent. Aliqui disputant si possunt vel non; tamen Cajetanus ponit conclusionem generalem, quod omnes excusantur. Nam licet aliqui possint jejunare, sunt tamen pauci, et lex non respicit casus particulares.

Sed dubitatur de ministris. Isti sunt in multiplici differentia. Quidam sunt ministri in mensa, et alii in coquina, et domini etiam ministrant servis cenam dando eis illam. An isti excusentur, vel peccent.

Dico primo, de illis qui ministrant mensae et coquinae videtur quod peccent non jejunando, quia cooperantur ad malum. Respondet Cajetanus quod isti ministri excusantur a jejunio, quia quod illi faciunt illic, in mensa finitur, nec oportet examinare an habeant causam quare cenent domini illorum. Póngoosle ahí; siquiera comais, siquiera no, allá se lo hayan sus amos. Esset grave praeceptum obligare illos ad non ministrandum cibos illis. Secus est si faceret ex contemptu Ecclesiae.

16. — Sed dubitatur de illis qui vendunt cibos in platea, an excusentur a peccato. Et de hoc fuit ortum dubium in Germania, ut narrat Gabriel in 4, d. 16, q. 3, et tandem determinatum fuit per duas universitates quod illi non excusantur, sed quod peccant mortaliter. Et hanc determinationem sequitur Gabriel, et probat multis mediis, quia cooperantur ad malum etc. Idem dicit de dominis vel patribusfamilias que dan de cenar a sus criados. Hoc merito debet haberi in pretium, quia determinatum ab illis universitatibus.

Sed in contrarium est consuetudo omnium, que ansí lo hacen los señores, nec videtur quod reprehendant vendentes nec dominos qui dant cenam servis suis. Ideo his non obstantibus, dico primo quod illa determinatio est minus gravis, et dico quod illi qui vendunt cibos, de per se non peccant nec mortaliter nec venialiter, nam actus illorum finitur in emptione et venditione: ergo non peccant. Quia dato quod qui emit debeat abuti cibis, nihil mea, quia quando vendo ensem, etiam scio quod cum illo potest ille interficere hominem, et tamen licite vendo. Confirmatur. Sanctus Thomas in 2. 2, supra in materia de superstitione et ritu judaeorum, dicit quod licitum est vendere judaeis agnum paschalem ad sacrificandum. Ergo multo magis licet vendere cibos ad comedendum in die jejunii. Secunda propositio: Si ita esset quod si ego non venderem hos cibos, omnes illi jejunarent, tunc tenerer non vendere, quia nullus

vendit; et si venderem, peccarem mortaliter quia do ocasionem peccandi mortaliter. Sed cum sint multi alii qui vendunt, ideo tales non peccant, quia omnia reducuntur ad permissionem.

17. — Sed de dominis, de los amos, est majus dubium, que dan de cenar a sus criados, an peccent.

Respondeo quod per se loquendo non peccant dando eis cenam, nam totum reducitur ad permissionem. Nam alias esset durum, porque no hallarían quien los sirviese. Secundo dico quod nihilominus domini ex vi caritatis tenentur admonere servos suos ut jejunent et dare eis alimenta ut jejunent, si putant quod proderunt dándoles muy mejor de comer que al que no ayuna. Cajetanus universaliter ponit propositionem; condemnat dominos. Sed ego credo quod illud est nimis grave. Nan si se lo quitais esta noche, mañana lo habrá en otra parte. Sed debent dare operam ne cenent. — Sed est argumentum in contrarium: quia isti cooperantur. — Falsum est. — Contra, quia non licet mihi dare gladium furioso ad occidendum, quia esset mortale. — Verum est. Ergo nec licet vendere cibos: nego consequentiam. Et ratio est quia teneor non facere damnum alteri et evitare damnum illius; sed in cena non ita fit, cum nullum damnum inferam illi.

18. — Sed est dubium: an invitare aliquem ad cenam in die jejunii sit peccatum, sicut faciunt isti equites, quorum unus, si cenat, et venit alius, invitat illum ad cenandum. An talis peccet.

Ad hoc dicit Cajetanus quod si alius est paratus ad cenandum, non peccat iste invitando illum, quia non intendit inducere illum ad cenam, sed ad societatem et ad mensam, porque ansí como ansí había de cenar. Si autem alius non esset paratus ad cenandum et invitet illum, peccat.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum convenienter determinentur tempora jejunii ecclesiastici

1. — Respondet sanctus Thomas quod convenienter instituta sunt jejunia quadragesimalia et quatuor temporum etc. Vide in littera.

Diximus in articulo praecedenti de causis particularibus impedientibus jejunia, nec puto quod sint plures. Et diximus quod quando est dubium, semper oportet inclinare in partem mitiorem. Modo autem quaeritur de causa universali, quae est per dispensationem papae. An isti cum quibus papa dispensat quod comedant carnem vel ova in die jejunii, sint in conscientia.

Ad hoc respondeo per propositiones. Prima est quod, si papa ex rationabili causa dispensaverit cum aliquo, tunc ille est tutus in conscientia; sicut in regione ubi no hay pescados, bien se dispensa que coman huevos. Tales sunt tuti. Vel si est aliquis debilis et non invenit nisi pisces nocivos, si dispenset papa cum illo, est tutus in conscientia, quia est rationabilis causa dispensandi. Potest esse etiam rationabilis causa dispensandi eleemosyna, sicut porque dé cierta cuantidad de dinero para la guerra, dummodo detur rationabiliter. Nam dives, duobus regalibus non est justum quod excusetur a piscibus per totam vitam. Certe nescio an dare unum argenteum vel duos para la guerra en un rico hombre, sit rationabilis causa. Dico quod tales non excusantur a peccato.

Et sit secunda propositio quod, si papa sine rationabili causa dispenset cum aliquo, sicut istae facultates quae veniunt ex Roma quae vocantur confessonarii, in quo datur licentia istis vel decem vel aliis sociis cum illis, tales non excusantur a peccato, quia non est rationabilis causa. Et probatur. Quia si ipse papa sine rationabili causa frageret jejunium, non excusaretur, sed peccaret: ergo etiam alii, quia nemo dat quod non habet. Cum ergo papa non habeat hoc pro se, scilicet quod possit non jejunare sine rationabili causa, sequitur quod nec illud habet ut det aliis. Item, quia papa facit injuriam aliis eximendo istum et non alium, sicut si papa diceret: volo eximere italianos a jejunio porque son de mi tierra, faceret injuriam hispanis. Sicut enim si rex peteret tributum huic regno et regioni, et non alteri, sine rationabili causa, faceret injuriam aliis, ita papa dispensando cum isto et non cum aliis; quia jejunium est onus quoddam, et imponere illud aliquibus et non omnibus, est facere injuriam illis.

Tertia propositio: Nihilominus non sunt tales condemnandi de peccato mortali. Nam illa solum sunt de jure positivo. Et sic iste non facit contra jus divinum, ut supponimus, nec contra jus positivum, quia jam non manet praeceptum, nam abrogatum est; sed solum peccat quia videtur quod faciat aliis injuriam, nam solum facit contra convenientiam partium. Ergo solum peccat venialiter.

Quarta propositio: Si papa commutaret illud jejunium in majus bonum, non esset malum, sed bene factum, et tales essent tuti, sicut si dispenset cum aliquibus in jejunio quod, si non jejunaverint, dent unum argenteum vel aliquam aliam eleemosynam secundum qualitatem personae; sicut patet in confessonariis istorum nobilium, que les manda que den limosna. Empero creo yo que no vale nada el confesionario que tiene, que sin que dé algo, se excusa de ayunar.

Sed dubitatur an qui habent dispensationem comedendi ova et alia, possint comedere manteca de puercos o vacas. Dico ex consuetudine quod qui possunt comedere ova, possunt etiam comedere manteca. Ita tenet Silvester in verbo *Jejunio*, § 16, et Panormitanus in cap. *Consuluit*, de ju[daeis].

2. — Sed dubidatur quis possit dispensare in jejunio, an episcopus vel praelatus religionum. Videtur quod non, quia jejunium est praeceptum superioris: ergo.

In contrarium est quia, si semper quod ocurrit casus deberet quis ire ad papam, costaría muy caro.

Respondeo quod dupliciter potest contingere dispensare in jejunio cum aliis. Uno modo, in perpetuum; et talis dispensatio pertinet solum ad papam, et iste est usus communis in Ecclesia. Alia potest esse dispensatio in loco ex aliqua rationabili causa in casu particulari, ut videlicet quod hodie non comedant pisces. Et in hoc dicit Cajetanus quod episcopus potest dispensare. Et hoc videtur sentire sanctus Thomas in 4, d. 15, q. 3, a. 2 [qla.] 1 ad ultimum argumentum; et hic in art. 4 ad tertium dicit quod recurrendum est ad superioris dispensationem, et non dicit ad papam, quia non ita solet loqui de papa. Et ratio est quia, cum causae dispensationis frequenter occurrant, et jejunium non sit ita grave, videtur quod esset indispensabile, si oporteret semper consulere papam. Et sic episcopus et etiam praelatus religiosorum potest dispensare, et in causa dubia adhuc parochus potest per modum dispensationis declarare illum non teneri ad illud. Hoc intelligitur etiamsi non sit dubium quin iste teneatur jejunare.

De pauperibus est dubium an teneantur jejunare. Ad hoc omnes dicunt quod si commode possunt habere unde prandeant semel in die, tenentur jejunare. Si autem non habeant, non tenentur, nam afflicto non est danda afflictio.

3. — Circa articulum quintum potest esse dubium, an jejunium sit praeceptum de jure divino, ut jejunium quadragesimale etc.

Aliqui dicunt quod sic, sed errant toto caelo. Bene potest dici quod in omnibus doctoribus antiquis invenitur facta mentio de jejunio quod fuit institutum tempore Apostolorum. Et sic dicendum est quod jejunium est ab Apostolis, nam hoc praeceptum est valde antiquum et ex tempore Apostolorum. Sed nihilominus bene potest Ecclesia tollere quadragesimam.

Sed dubitatur an sit praeceptum in jure de jejunio obligans sub poena peccati mortalis.

Dicit Cajetanus in *Summa*, in verbo *Jejunio* et hic quod non est praeceptum scriptum in jure, sed dicit quod est praeceptum obligans sub poena peccati mortalis. Ubi notate quod non intendit negare quin sit praeceptum de jejunio. Sed ego credo, salva pace illius, quod est in jure scriptum tale praeceptum. Pro quo nota quod est consuetus modus loquendi apud antiquos patres dicere: mandamus sub poena obedientiae ut hoc fiat; et hoc etiamsi esset praeceptum obligans ad mortale. Et si dicas, postquam sub illis verbis imponitur simplex praeceptum, et praeceptum obligans ad mortale, in quo cognoscemus illud? Dico quod illud habetur ex consuetudine, et sic illud cognoscere possumus. Non quod consuetudo de se habeat vim obligandi, sed ex voluntate praelati. Sed dicere quod non sit in jure praeceptum de jejunio, non credo, quia Augustinus in Homilia prima quadragesimae (1), et Tertullianus (2), et omnes alii sancti dicunt quod aliqua jejunia sunt ex consilio, et tamen quod aliqua sunt necessitatis: ergo intentum.

Ex hoc articulo sequitur bona doctrina, quod sicut Ecclesia eligit tempus conveniens ad instituendum jejunium, ita ille qui vult jejunare ex voto vel devotione debet eligere tempus aptum et congruum, quia melius est jejunare in die veneris quam in die lunae. Sed oportet videre quod propter haec jejunia non praetermittantur jejunia Ecclesiae; porque hay algunos que son muy devotos de ayunar los sábados a nuestra Señora, y dejan los ayunos de la Iglesia. Non sic debet fieri.

In tertio argumento petit dubium sanctus Thomas de istis jejuniis quatuor temporum, an sint in praecepto, et de jejuniis festorum. Et sanctus Thomas videtur dicere quod non est praeceptum de illis in jure. Cajetanus dicit quod sunt in praecepto ex consuetudine. Sed ego nescio an ista consuetudo sit sufficiens ad obligandum nos ad illud.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum requiratur ad jejunium quod homo tantum semel comedat

1. — Respondet sanctus Thomas quod convenienter factum est quod in jejuniis comedatur semel in die. Vide litteram.

Sed dubitatur an liceat facere collationem.

---

(1) S. Augustr. *Sermo 205* ML 38, 1040.

(2) Tertullianus, *De jejuniis*, cap. 2, ML 2, 1006.

Respondetur. Primo quod fortassis in principio jejuniorum et per mille annos postea non erat usus collationum. Et ratio est quia prandium erat post meridiem hora nona, et a tempore sancti Thomae fiebat etiam hora nona, a las tres del día; et sic non opus erat uti collationibus. Sed postea, postquam immutatum est prandium ex consuetudine ad meridiem, sic juxta consuetudinem bonorum licet uti collationibus.

2. — Sed dubium est cum quo et quando licet facere collationem.

Sit prima conclusio: quod in his standum est in consuetudine bonorum hominum et ad arbitrium boni viri.

Secunda conclusio: quod licet facere collationem cum omni illo quod non facit ad nutrimentum et ad sedandam famem, ut electuariis etc. No ha de ser por quitar la hambre con la colación, sino para amansarla un poco, et praecipue más se hace por medicina para beber y para dormir mejor. Hoc dicit sanctus Thomas in solutione ad tertium argumentum.

Tertia conclusio: quod in collationibus sumere panem est etiam licitum. Hoc patet ex consuetudine. Item, quia non omnes habent electuria nec fructus, ut pauperes. Ergo omnibus licet sumere panem. Sed melior consuetudo est non sumere panem.

Quarta conclusio: Non licet sumere alliud cum pane quod ordinetur in nutrimentum. Et ratio est quia non est consuetudo bonorum, et non propter aliud. Non licet comedere ovum aut lectucam nec raphanum. Non dico quod ibi esset peccatum mortale, sed male faceret et peccaret venialiter.

3. — Sed dubium est de quantitate, an liceat facere collationem ex multis rebus, con una tajada de diacitrón y una camuesa o pan. Respondetur quod in istis standum est consuetudini, dummodo non excedat in quantitate, quia hoc de se non est malum, licet melius esset solum cum una re facere collationem.

Sed dubium est in qua quantitate. Respondeo quod etiam standum est consuetudini, nec debet sumi para matar la hambre, sed ad mitigandam sitim et relevandam valetudinem. Alias es un engaño y gran burla. Unde licet comer dos o tres bocados de pan, y una tajada de diacitrón o una camuesa.

4. — Sed dubitatur quoties licet facere collationem. Dico quod ex consuetudine communi bonorum virorum non licet facere nisi semel tantum. Secundo dico quod, si aliquis ex aliqua causa rationabili bis faciat collationem, non peccat, nisi fiat in fraudem jejunii. Unde si ego feci

collationem, et veniat amicus qui rogat me ut faciam collationem cum eo, possum sine peccato facere iterum collationem; vel si est causa rationabilis, sicut si timet que le hará mal beber sin comer algo.

5. — Sed dubium est an liceat facere collationem in mane quam facturus est in nocte, et cenare in nocte. Hoc movetur propter itinerantes, que cuando llegan a la posada a la noche, van papisecos. An liceat illis facere collationem in mane et cenare in nocte. Respondeo quod de per se loquendo et sine causa non licet illud facere. Et ratio est quia consuetudo Ecclesiae non est illa nec debet mutari. Secundo dico quod si fieret, non esset peccatum mortale. Tertio dico quod ex aliqua rationabili causa bene licet illud facere, sicut si aliquis faciat longum iter, va camino largo, potest illud facere et juste, licet non bonum sit semper illud facere.

6. — Sed dubium: quando aliquis frangit jejunium, an peccet toties quoties comedit. Sunt opiniones de hoc. Sec quia jejunia Ecclesiae non sunt in tanto gravamine, ideo Cajetanus et Silvester dicunt quod solum peccat unico peccato mortale. Sed utrum gravius peccat qui pluries comedit quam qui non toties comedit? Dico quod non peccat nisi unico peccato, sicut ille qui omittit recitare totas horas canonicas, peccat mortaliter, et qui omittit unam partem, etiam peccat mortaliter; sic etiam qui frangit jejunium pluries, non gravius peccat, nisi forsan peccat ex intemperantia.

In solutione ad primum petit sanctus Thomas an qui in die jejunii plus comedit quam in aliis diebus, peccet et frangat jejunium. Respondet quod non, nam Ecclesia non obligat ad illud. Bene tamen peccabit per intemperantiam. Vide in littera.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum hora nona convenienter taxetur ad comedendum his qui jejunant

Respondet sanctus Thomas quod sic. Unde signum est quod tempore sancti Thomae jejunabant sicut in primitiva Ecclesia, sic quod comedebant hora nona; sed consuetudo revocavit hora undecima.

Dubium est an anticipatio temporis solvat jejunium. Dico quod qui anticiparet tempus prandendi, peccaret, quia illa est una conditio jejunii. Sed quale peccatum erit? Cajetanus videtur dicere quod illud esset

peccatum mortale; sed ego non condemnarem ad mortale, cum sit res periculosa et scrupulosa. Unde dico quod parum anticipare, non est peccatum mortale, licet non sit bene factum, quia non opus est statim post undecimam comedere, nec est bona consuetudo. Non tamen est peccatum mortale. Secundo dico quod, si sit parva distantia, dummodo fiat bona fide, non condemnarem de peccato. Nunc ex consuetudine licitum est comedere inter undecimam et duodecimam, poco más, poco menos.

Sed dúbium est an die jejunii sit peccatum non dicere vesperas ante prandium, an sit peccatum mortale.

Respondeo quod Ecclesia non obligavit nos ad tempus: et sic dico quod non esset peccatum mortale. Secundo dico quod, si fiat propter aliquam justam causam, ut propter studium et alia hujusmodi, non esset peccatum. Sed quod in quadragesima dicantur vesperae ante prandium provenit, quia olim prandium in die jejunii erat hora tertia, et sic erat optime factum tunc dicere vesperas. Sed postea consuetudo mutavit prandium ut nunc fit, et sic deberet mutari quod vesperae non dicerentur nisi in sero, et non ad decimam ut modo fit, quia sicut mutaverunt horam prandendi, ita videtur quod deberent mutare horam dicendi vesperas, quia nescio quare non. Sed quia sic est consuetudo Ecclesiae, ideo ita debet fieri ut nunc fit.

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum convenienter jejunantibus indicetur abstinentia a carnibus et ovis et lacticiniis

1. — Respondet sanctus Thomas quod merito in die jejunii abstinendum est a carnibus et lacticiniis et ovis. Vide litteram.

Circa istum articulum prima disputatio est cum haereticis, quia dicunt quod est fictitium et judaizare prohibere aliquos cibos, nam illud est contra evangelium, quia quod intrat per os non coinquinat animam. Sed de istis videte Waldensem et Roffensem. Et pro nunc dico quod licitum est et honestum propter concupiscentiam abstinere ab aliquibus cibis, licet cibi ipsi de se non sint prohibiti. Et sunt multa consilia determinantia quod, licet de jure divino non prohibeamur comedere carnes etc., bene tamen de jure humano, ut patet in illis doctoribus.

2. — Sed dubium est an carthusienses possint comedere carnes in periculo necessitatis scilicet infirmitatis, saltim in extrema necessitate, et si possunt, an teneantur. Et videtur quod sic, nam jejunium ecclesiasticum non potest obligare en extrema necessitate, immo nec in difficili: ergo temerarium esset votum quod ad illud obligaret.

Respondeo quod, secluso scandalo, licet carthusiensibus comedere carnes. Ita fatetur quidam vir doctus, Joannes [Petrus?] Sutor, frater illius Ordinis, qui postquam accepit Parisius gradum magisterii, ingressus est ordinem carthusiensium et scripsit de caeremoniis illorum (1). et dicit quod, secluso scandalo, possunt comedere carnes in extrema necessitate, utputa si quis esset in eremo vel in mari, et non haberet nisi carnes, posset eas comedere.

Sed dubium est an teneantur illas comedere. Et videtur quod sic, nam si licet, ergo tenentur; sicut diximus quod si ego sum aegrotus, et medicus dicat, tu morieris nisi mihi des totam substantiam tuam, ego non teneor dare quia est in detrimentum filiorum. Sed hic nullus sequitur detrimentum. Ergo tenetur. Item, quia iste non comedendo carnes interficit se, cum sit in extrema necessitate ut suppono. Ergo tenetur comedere, quia alias peccaret mortaliter.

Ad hoc Martinus q. 2 *De temperantia* dicit quod tenetur carthusiensis comedere carnes, quia obligatur per majus praeceptum, nam major obligatio est ad conservationem propriae vitae quam obligatio voti.

Sed his non obtantibus, sit secunda propositio: quod carthusiensis ratione infirmitatis quantumcumque extremae non tenetur comedere carnes, sed bene facit, quantumcumque dicat medicus quod sine illis morietur, et habet evidentiam moralem quod nisi comedat carnes non poterit conservare vitam. Probatur hoc. Quia si in illo casu teneretur comedere carnes, etiam in quocumque alio in quo deberet incurrere aliquam infirmitatem, quod est falsum. Et antecedens patet, nam eodem praecepto obligatur homo ad conservandam valetudinem et non aegrotandum, sicut ad servandam vitam. Sed ad servandam valetudinem non tenetur comedere carnes. Ergo nec ad servandam vitam. Et ad argumentum dico quod sicut ista consequentia non valet, iste laicus ad servandam valetudinem tenetur comedere carnes: ergo frater carthusiensis. Non valet: ergo nec alia de morte. Item, quia judaei non tenebantur in extrema necessitate comedere carnes suillas in tempore prohibito: ergo nec carthusiensis. Et si dicas quod illud erat praeceptum divinum, sed hoc non valet, quia

(1) P. Sutor, *De vita carthusiana*, Parisiis, 1522.

si esset necessarium, quantumcumque esset jus divinum positivum, in extrema necessitate possent comedere illas, et interpretaretur praeceptum divinum, sicut Machabaei fecerunt pugnando in die festo.

Ad argumentum in contrarium, licet comedere carnes, ergo tenetur: concesso antecedenti, nego consequentiam, quia pro majori bono spirituali possunt cessare ab illis, id est pro conservatione abstinentiae quam ipsi carthusienses habent in magno pretio, quia illa ablata, ut ipsi dicunt, tota religio sua esset ablata; sicut dicimus de abstinentia in religionibus, quod licet abbrevietur vita per abstinentiam, nihilominus licet illud, nam illud est propter majus bonum. Et ista non est mala consuetudo in Flandria, ubi quantumcumque quis infirmetur in die jejunii non comedunt carnes nec venduntur, ut servetur consuetudo Ecclesiae et in reverentiam illius. Certe est bona consuetudo, licet respectu totius populi non nimis eam laudo.

Et dixi in hac conclusione quod non tenentur comedere illas, quia carnes sumuntur quodammodo per modum medicinae. Aliud tamen esset si carthusiensis esset in mari vel in deserto. Et tunc sit tertia propositio: quod si religiosus indigeret carnibus in extrema necessitate per modum alimenti, teneretur illas comedere, quia si moreretur fame nisi comederet eas, teneretur illas comedere; sed si non habet illam necessitatem quia moritur aliunde, puta ex febri, non tenetur comedere, sicut non tenetur comedere et bibere farmacum.

Quarta propositio: quod etiam potest sustineri quod in extrema necessitate, propter majus bonum, ubi non haberet nisi carnes, liceret non comedere illas. Sed magis probabilem puto tertiam propositionem.

3. — Sed dubium est particulare: nam consuetudo est quod si dies Natalis cadat in feria sexta in qua carnes prohibentur, quod christiani licite comedant carnes, ut patet per multa capitula. Sed utrum religiosi qui prohibentur comedere illo die carnes, possint illas comedere? Ad hoc Silvester dicit quod omnino illa licentia quae datur christianis comedendi carnes illo die, ut patet in cap. finali [Explicari] de observatione jejuniorum, non comprehendit illos qui aliquo praecepto vel voto sunt obligati. Et haec est consuetudo omnium, dato quod aliqui dicant oppositum.

4. — Sed dubium est, an in omnibus jejuniis sit abstinendum a carnibus et ovis et lacticiniis.

Ad hoc dico quod in tota Ecclesia servatur abstinentia, nisi in sola Hispania, que se va perdiendo propter istas indulgentias. Unde in hoc semper est servanda consuetudo terrae. Nam in aliis diebus jejunii, praeter quadragesimam, in aliquibus partibus comedunt, et in aliis lacti-

cinia etc., sicut in Castella licitum est comedere intestina in sabbato, et in Francia non est differentia inter feriam sextam et sabbatum. In omnibus ergo istis servanda est consuetudo; sed tamen non est amplianda nec debet fieri in detrimentum Ecclesiae.

Hic Salmanticae licet comedere in sabbato capita arietum, sed non propter hoc licitum est echar la mitad del pescuezo. Debet fieri sine fraude

5. — Sed dubitatur. In Gallia non jejunatur in vigilia divi Bartholomaei, et aliquis gallus venit in Hispaniam ubi jejunatur: an ille teneatur jejunare. Et similiter si hispanus eat in Galliam ubi non jejunatur, an teneatur jejunare.

Ad hoc isti, ut Silvester, distinguunt de peregrinis. Si venit per modum transeuntis, quod non tenetur jejunare. Si tamen veniat ad vivendum in Hispania, tenetur jejunare postquam hic jejunatur. Ego nescio an hoc sit verum. Mihi videtur quod esset medius servare consuetudinem patriae de qua est, quia ego memini me legisse in beato Ambrosio in quadam epistola, quod ille in quadam terra non jejunabat quia erat alterius terrae; et sic puto quod non tenetur nisi servare modum et consuetudinem suae patriae.

6. — Sed dubium est an ante vigesimumprimum annum sit licitum comedere carnes sicut est licitum non jejunare, sicut sunt pueri. Respondeo quod consuetudo est optima legum interpres. Ideo dico quod omnes qui habent usum rationis, tenentur abstinere a carnibus in diebus jejunii, quia potest illa abstinentia esse tam proficua sicut comedere carnes.

Sed de aliis pueris qui non habent usum rationis est dubium an ministrare illis carnes, sicut pueris duorum vel trium annorum, aut sex vel septem annorum, sit peccatum mortale. Respondeo quod, cum de illis nullum sit praeceptum nec aliquid determinatum in jure, nisi sola consuetudo, ego non condemnarem ministrantes illis carnes de peccato mortali, quia illi pueri non sunt obligabiles, et ita standum est consuetudini.

7. — Ex isto articulo patet quare instituta fuerunt jejunia, videlicet propter abstinentiam concupiscentiae et ad satisfaciendum pro peccatis. Unde sequitur quod illi qui in die jejunii et abstinentiae carnis comedunt delicate, abundanter, et superflue et laute, male faciunt et contra intentionem Ecclesiae, et perdunt omne meritum si bibant et comedant laute et delicate, licet non peccent mortaliter. Et ratio primi est quia jejunium ordinatum est ad reprimendum concupiscentias car-

nis. Sed qui sic delicate bibunt in die jejunii, habent plures concupiscentias. Ergo perdunt meritum et male faciunt. Et hoc deberent admonere praedicatores et confessores, quia credo quod isti divites qui in quadragesima bibunt et comedunt delicate et laute, perdunt totum meritum.

Primum argumentum sancti Thomae est argumentum haereticorum. Pisces magis incitant ad tentationem et concupiscentiam: ergo non bene prohibentur carnes. Respondet sanctus Thomas quod, licet ita sit pro tunc, tamen in toto tempore sequenti falsum est, nam a lo largo minus habet de semine quam qui comedit carnes.

QUAESTIO CENTESIMAQUADRAGESIMAOCTAVA

De gula

ARTICULUS PRIMUS

Utrum gula sit peccatum

Respondet sanctus Thomas quod sic. Et nota quod gula sit de se nomen peccati. Non ita est, sed est pars corporis; gula enim appellatur membrum hominis, el tragadero, nam toda la garganta o el tragadero dicitur gula. Et quia in parte illa sunt delectationes, et gula consistit in delectationibus, ideo gula transsumptive dicitur peccatum.

Sed dubium est circa quid sit gula, an solum circa cibum. Dico, ut supra dixit sanctus Thomas q. 140, a. 4, quod est circa cibos et potum inordinatos. Sed dubitatur quis appelletur appetitus inordinatus edendi et bibendi. Utrum quando homo non indiget ad valetudinem corporis cenare. Sed ponamus quod ad valetudinem mejor le sería no cenar. An tunc cenare sit gula. Videtur quod sic, nam necessitas vitae est regula temperantiae. Primo, bene scimus quod non est peccatum mortale. Sed an sit veniale? Est etiam alius casus. Est infirmus qui patitur magnam sitim, y pide de beber agua, y si bebe, hacerle ha mal. An bibere aquam illam sit gula et peccatum. Ad hoc videtur quod sic nam est contra bonam valetudinem.

Respondeo. Primo, quod edere vel bibere, dato etiam quod non prosit ad valetudinem, et dato etiam quod sit melius abstinere, non est peccatum comedere et bibere; non semper est intemperantia nec est appetitus inordinatus. Et ratio est quia non tenetur homo ad habendum et procurandum bonam valetudinem, quia sufficit mihi conservare bonam valetudinem. Item, quia si alicui diceretur: vos come pollos y estareis mejor, non tenetur: ergo nec ille qui sitit tenetur bibere.

Sed majus dubium est, quando nocet comestio illa et potus ille qui est contra regulam temperantiae, an sit peccatum. Videtur quod sic postquam nocet.

Respondeo quod non est peccatum, nisi sciret quod illa comestio vel potus sibi notabiliter noceret, como si sabe que por beber un jarro de agua, luego le da una jaqueca. Alius est quod doleat ei caput vel stomachus, quia tunc propter illud non peccat. Et ratio est quia licet dolor capitis sit malum hominis, etiam est malum hominis habere sitim y morir de hambre; y de mis bienes quiero yo hacer buen mercado. Más quiero el dolor de la cabeza que estar muerto de hambre. Et sic ego possum relinquere unum malum ad evitandum aliud. Et sic ille non peccat, postquam est dominus sui corporis. Sed hoc non est habendum pro regula generali.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum gula sit peccatum mortale

1. — Respondet sanctus Thomas quod aliquando gula est peccatum mortale, scilicet quando est praeceptum non comedere. Sed secluso praecepto, est dubium quando gula est peccatum mortale. Et sanctus Thomas ponit duas conclusiones juxta unam distinctionem. Prima conclusio est, quod si in gula, id est in illis delectationibus ponatur ultimus finis, est peccatum mortale. Secunda conclusio: Si autem non constituat finem ultimum in illis, non est mortale sed veniale.

2. — Et hic est majus dubium. Seclusa ebrietate et comestione rerum contrariarum ratione quarum incideret quis in infirmitatem, et loquendo solum por comer regaladamente, tunc inquit est dubium, quando gula erit peccatum mortale. Dicit sanctus Thomas quod [quando] illic constituit ultimum finem. Et tunc cognoscemus aliquem constituere in gula, id est in delectationibus ultimum finem, quando propter illas delicias transgreditur aliquod praeceptum, como si por comer, jurase falso; sed si non transgreditur praeceptum propter illud, non erit mortale. Unde sequitur corollarium: quod nullus est damnandus de peccato mortali gulae, donec occasione illius transgrediatur aliquod praeceptum. Sicut si non curat dare eleemosynam propter gulam, vel relinquit filios pauperes et comedit et consumit dotem mulieris, et potuisset casar a sus hijas y no lo hace por tragarlo todo: in tali casu, potest venire ad pec-

catum mortale aliquando, licet non semper, nam facultas, la hacienda, est patris et non filiorum. Quia illud quod dicitur de divite epulone, qui quotidie epulabatur et comedebat splendide, non debet intelligi per illa verba quod condemnatus fuit propter gulam, sed illud dicitur ad ostendendum avaritiam ejus; quia ex eo quod splendide et epulenter comedebat, non dedit eleemosynam, et quia occasione gulae, omisit illud praeceptum. Ideo peccavit mortaliter et damnatus est.

3. — Sed hic est contentio inter Cajetanum et Martinum, qui arguit contra dicta. Quia si propter hoc aliqua gula esset peccatum mortale, sequitur quod etiam jejunium posset esse peccatum mortale. Patet, quia si propter jejunium aliquis transgrederetur aliquod praeceptum et faceret aliquod peccatum, jam illud esset peccatum. Ergo: Respondet Cajetanus quod illa verba sancti Thomae, scilicet quod si quis sit paratus facere contra Dei praeceptum propter gulam, tunc gula est peccatum mortale, dupliciter possunt intelligi. Uno modo litteraliter, ut grammatici, ita quod constituere ultimum finem etc. intelligatur quod si transgrediatur aliquod praeceptum Dei propter gulam; et iste sensus est simplex et grammaticalis. Alio modo potest intelligi magis metaphysice, scilicet quia amare delectationes tamquam ultimum finem, dato quod non esset aliquod praeceptum, ita quod sic affectus est illis, id est amat illas, quod illico prorrumpit in delectationem, et ex consequenti ex amore illo transgreditur aliquod praeceptum. Et sic dicit quod argumentum Martini procedit in primo sensu et non in secundo, qui est sensus sancti Thomae.

Sed revera ego credo quod primus sensus est intentio sancti Thomae, et ita vos intelligatis ex sententia mea, quod si propter gulam non transgrediatur aliquis aliquod praeceptum, tunc gula non est peccatum mortale. Sic etiam intelligatis de avaritia, quod tunc est peccatum mortale, quando propter illam transgreditur quis aliquod praeceptum. Si aliquis dicat confessori: domine, dico meam culpam, que he tenido gran deseo de ser rico. Quaeratis ab eo: dicas mihi, propter istam voluntatem et appetitum divitiarum, seríades logrero y usurero? No señor, eso en ninguna manera lo haría. Si ergo ita est, habeatis hoc pro regula universali, quod ille talis non peccat mortaliter et quod avaritia illa non est peccatum mortale. Eodem modo est dicendum de gula. Unde hoc debent confessores habere prae oculis, quod quando poenitens dicit: dico meam culpam, quod multum desideravi divitias, vel aliqua alia bona licita et honesta, tunc confessor debet petere ab eo, ad cognoscendum an ille appetitus sit peccatum mortale vel non, an ille talis transgressus sit aliquod

praeceptum propter adquirendas divitias, vel non. Si non, tunc non est dubium nisi quod talis appetitus non est peccatum mortale. Si autem propter divitias illas adquirendas vel propter alias res quas appetivit sit transgressus praeceptum aliquod, vel fecit aliquid contra Deum, tunc talis appetitus est peccatum mortale. Et haec regula debet esse generalis in omnibus similibus casibus et pro aliis materiis, et notanda ab omnibus et mente habenda. Et alia dicere est facere scrupulum ubi non debet esse, nam est illic trepidare ubi nullus est timor.

Et ad argumentum Martini, sequeretur etiam quod aliquis posset peccare orando et jejunando, si in illis ponat ultimum finem, dico ad hoc negando illud. Et ratio est quia haec est materia moralis, et moraliter loquendo nunquam contingit quod orando aliquis ponat ultimum finem in oratione. Aliud est loquendo metaphysice, nam tunc casus bene est possibilis.

4. — Sed dubium est, an sit certum quod gula est peccatum mortale. Et ratio hujus est quia sanctus Thomas dicit gulam esse mortale peccatum. Et probat solum auctoritate Gregorii (1), et tamen non videtur sufficiens illa probatio.

Respondeo quod gula est peccatum mortale, in quo omnes conveniunt. Et patet ex Paulo ad Gal. 5 (v. 21) ubi numerat gulam inter peccata mortalia ubi dicit: *qui talia agunt, non sunt digni* etc. Item ad Rom. 13 (vv. 14 - 14) dicitur: non in ebrietate, sed in fide induimini Christum; sed solum per peccatum mortale non induimus Christum: ergo. Item Luc. 21 (v. 34) dicitur: *Attendite ne graventur corda vestra crapula et ebrietate.* Ex quo patet quod crapula et ebrietas est peccatum mortale.

5. — Sed dubitatur quo praecepto sit gula prohibita. Et ratio dubitandi est quia omne peccatum mortale prohibetur per aliquod praeceptum. Si ergo gula est peccatum mortale, ubi est praeceptum per quod prohibetur?

Ad hoc respondet sanctus Thomas in solutione ad primum per duas propositiones. Prima est, quod gula non est directe contra aliquod praeceptum decalogi. Patet inductive, quia inter illa nullum est praeceptum per quod specialiter prohibeatur gula. Secunda propositio est, quod indirecte per quamdam resolutionem prohibetur per illud praeceptum: *Memento ut diem sabbati sanctifices,* quia per illud praeceptum praecipitur quies in fine ultimo: ergo praecipitur ne constituatur finis ultimus in istis delectationibus gulae. Et hanc sententiam explicat hic

(1) S. Gregorius, *Moralia,* lib. 30, cap. 18. ML 76, 556.

Cajetanus, et addit duo. Primum est quod, quamvis dicat Doctor quod directe gula nullo praecepto decalogi prohibetur, non tamen dicit quod nullo praecepto divino prohibeatur, quia per illud prohibetur Luc. 12: *Attendite ne forte graventur corda vestra crapula et ebrietate.* Multa namque sunt prohibita directe praecepto divino, quae tamen non sunt directe prohibita praecepto decalogi. Secundo dicit quod quando dicit sanctus Thomas quod indirecte et per quamdam reductionem prohibetur gula per illud praeceptum, *Sabbata sanctifices,* intelligitur capiendo illud praeceptum mystice et spiritualiter, et non litteraliter. Et hoc insinuavit cum dixit, quod per illud praeceptum denotatur quies ultima. Et ultra dicit, quod si quis quaerat quare hoc peccatum gulae specialius prohibetur per illud praeceptum et non per aliud, ad hoc dicit quod ratio est quia gula ipsa non specialiter prohibetur alio praecepto decalogi, et habet hoc quod mentem ejicit ab aeternis et supernaturalibus et deprimit ad terrena. Ideo specialiter prohibetur per illud, *Sabbata sanctifices;* nam istae duae conditiones non sic inveniuntur in omnibus aliis peccatis.

6. — Sed contra istam sententiam arguitur sic: Quia sequeretur quod in lege nova esset aliquod praeceptum divinum quod non contineretur directe inter praecepta decalogi, et de fide et sacramentis. Hoc autem est contra communem opinionem theologorum dicentium, quod praeter illa praecepta, nullum est praeceptum, et quod omnia reducuntur ad illa. Sequela tamen probatur, quia gula prohibetur per aliquod praeceptum divinum; et non per aliquod decalogi, nec de fide et sacramentis: ergo. Item, si gula esset indirecte contra praeceptum de sanctificatione sabbati, sequeretur quod omne peccatum mortale esset contra hoc praeceptum, et sic omne peccatum per quod transgrederetur, haberet duplicem malitiam, quod non est dicendum. Sequela probatur. Quia quidquid habet gula contra hoc praeceptum de sanctificatione sabbati, habet etiam quodcumque peccatum, ut luxuria habet contra illud praeceptum quidquid habet gula. Patet, nam ita avertit unum peccatum a fine ultimo sicut peccatum gulae. Item, quidquid sit de ista sententia Doctoris, profecto videtur quod non sit sufficienter dictum quod gula quae est peccatum mortale non sit contra aliud praeceptum, nisi contra illud de sanctificatione sabbati. Patet. Et arguitur sic: nam gula illo modo capta est contra illud, *Non occides,* videlicet quando homo comedit tantum quod incidit in gravem infirmitatem ex qua moritur: ergo.

Ad hoc dico, et pono hanc propositionem generalem, quae per dubia sequentia magis declarabitur: Gula aliquando est contra praeceptum

Non occides, et aliquando contra praeceptum, *Non furaberis*, aliquando contra praeceptum de obediendis superioribus nostris, de honore parentum. Nec est aliquod praeceptum particulare de gula, sed nunc per unum praeceptum, et nunc per aliud prohibetur.

Sed ut explicetur haec propositio, dubitatur circa illam. Quoties contingit peccare mortaliter contra gulam? Ex hoc sciemus contra quod praeceptum sit gula. Et ad hoc dico in summa, quod quinquies contingit peccare mortaliter per gulam. Primo modo, si quis comedat cibos prohibitos ab Ecclesia et tempore prohibito non comedendi. Et sic facimus contra Ecclesiam non jejunando aut aliquid faciendo. Et istud peccatum gulae est contra obedientiam. Secundo contingit peccare mortaliter per gulam, comedendo vel bibendo superflue, quando talis excessus est cum notabili incommodo et nocumento salutis; et sic talis per gulam peccat contra praeceptum *Non occides*. Quemadmodum si quis non comedat quae necessaria sunt ad vitam, peccat contra hoc praeceptum de non occidendo; ita etiam qui comedit superflue in perniciem salutis suae, peccat contra idem praeceptum. Tertio contingit peccare mortaliter per gulam comedendo quae aliena sunt, ut si quis comedat gallinam alterius. Et istud peccatum gulae est contra praeceptum de non furando solum, quidquid dicat Cajetanus. Quarto contingit peccare mortaliter per gulam, quando quis vult assequi cibaria que non possunt assequi nisi per peccatum mortale. Et tunc gula erit contra illud praeceptum contra quod est facere illud peccatum mortale. V. gr., ego habeo furto gallinam ut comedam illam, et juro me non habere gallinam ut illam comedam: tunc dico quod illa gula est peccatum mortale contra illud praeceptum, *Non jurabis nomen meum in vanum*. Et sic peccatum semper erit contra illud praeceptum quod est necessarium violare ad consecutionem illius finis et gulae. Quinto contingit peccaret mortaliter per gulam, si quis appetat uti cibis disconvenientibus sibi ex natura eorum, id est qui naturaliter sunt sibi nocivi. Loquamur extra necessitatem, ut si quis velit sustentare vitam per carnes humanas, nemo est qui non putet quod peccat comedendo carnes humanas. Et isto modo non est facile assignare contra quod praeceptum sit gula.

7. — Sed gratia hujus dubitatur secundo circa illam eamdem propositionem: an sit certum hoc, quod comedere carnes humanas etiam in necessitate sit peccatum mortale. Hoc dubium non tractant doctores, sed Cajetanus hic; et dicit quod comedere carnes humanas est per se peccatum mortale, sed per accidens ex necessitate posset fieri licitum. Necessi-

tas excusaret illum et fieret ille actus licitus; ut in bello ubi non est aliud nisi carnes humanae, liceret comedere illas, quamvis illud de se sit peccatum mortale, nam caro humana non est materia habilis comestionis et ut possit nutrire. Item, quia posset homo privari vita ut ex illo alatur, quod est falsum. Antecedens probatur, quia jure illa quae sunt habilia ad nutritionem, possunt privari vita.

Martinus de Magistris in quaest. prima de gula dicit expresse quod est peccatum mortale, sed in secunda quaestione dicit quod non est contra aliquod praeceptum particulare divinum, et in hac Universitate vidi virum doctum defendere hoc. Sed nos ad hoc dicimus per duas propositiones. Prima: Vesci carnibus humanis non est ita malum, quin posset per dispensationem divinam licite fieri. Et probatur. Quia quam malitiam habet intrinsecam quod quis utatur carnibus humanis auctoritate divina, cum possint nutrire? Immo, secundum Juvenalem, sunt dulces et suaves carnes humanae (1). Et Galenus in 3 *De facultatibus alimentorum,* cap. de carnibus dicit quod sunt molles et suaves sicut carnes suillas. Et audivi de quodam medico quod, cum vulneratus in itinere, videre se in extremo famescere, alebatur bibendo proprium sanguinem suum.

Secunda propositio: In necesitate sine auctoritate divina licitum est comedere carnes humanas, sicut v. gr. in casu illo posito de illo medico. Et probatur. Primo, est argumentum non multum apparens ex scriptura, ut IV Regum 6 habetur de duabus mulieribus quae comederunt filium alterius in nimia necessitate. Ex hoc utcumque arguitur sic: illae mulieres non reprehenduntur quia comederunt de carnibus illius pueri: ergo signum est quod hoc non est ita reprehensibile, et per consequens quod non est malum. Item Deut. 28 (v. 53) dicit Moyses: *Et carnem tui corporis comedes;* et tamen non dicit quod propter hoc Dominus fuit magis indignatus: ergo.

8. — Sed hoc argumentum nihil probat, quia illic notum est quod occidere puerum est peccatum; clare patet. Et tamen non habetur illic quod fuerit Dominus indignatus et quod fuerit peccatum. Ideo arguitur sic: contra nullum praeceptum decalogi est vesci carnibus humanis in tali necessitate: ergo signum est quod non est peccatum. Secundo arguitur sic: auctoritate divina potest illud esse licitum: ergo etiam sine auctoritate divina in extrema necessitate potest licite fieri. Consequentia patet, quia quamcumque malitiam habeat comedere carnes humanas sine

(1) IUVENALIS, *Satyra 15, 92.* Didot, 5, 283.

auctoritate divina, puta inhabilitatem, habet etiam cum illa auctoritate. Ergo si potest esse licitum comedere carnes humanas cum auctoritate divina, etiam licebit sine tali auctoritate. Et major patet, quia quod sit materia inhabilis, est malitia quam habet comedere carnes illas sine auctoritate divina; et tamen illammet malitiam habet cum auctoritate divina: ergo. Item, alia illicita quae non sunt prohibita aliquo praecepto particulari, si sunt licita ex auctoritate divina, sunt etiam licita in extrema sine illa auctoritate. Ergo de carnibus humanis idem est dicendum. Item, hoc non est contra dilectionem Dei nec proximi: ergo comedere carnes humanas non est peccatum mortale. Est contra regulam sancti Thomae ad cognoscendum quando aliquod sit peccatum mortale; nam illud quomodo est contra dilectionem communitatis? Nullo modo, nam periret si non se sustentaret. Item, major injuria fit proximo per hoc quod abscindimus ei manum, quam per hoc quod comedamus eam jam abscissam; sed primum potest licite fieri in extrema necessitate: ergo et secundum. Item, licet alterum occidere ad defensionem nostram: ergo licet comedere carnes alterius mortui ad defensionem nostram quando non possumus vivere sine illo, et praecipue si ille posuit nos in illis angustiis. Item arguitur: licet uti carnibus humanis ut medicinis: ergo etiam in necessitate licet uti illis pro alimento. Antecedens est notum apud medicos, quia illi utuntur pulveribus carnis momiae pro quibusdam infirmitatibus, et ita est jam consuetudo recepta. Consequentia tamen probatur, quia non fit major injuria in uno quam in alio. Item arguitur sic: aliqui fecerunt et non reprehenduntur: ergo signum est quod illud est licitum. Antecedens patet de Vasconibus qui, ut meminit Juvenalis in 15 *Satyra*, illud fecerunt (1); et tamen non reprehenduntur nec Juvenalis reprehendit illos, nam solum habebant illud remedium: ergo conclusio illa est vera, quod in necessitate licet vesci carnibus humanis. Propter ista ergo argumenta pono istam propositionem: quod in necessitate licitum est comedere carnes humanas et haurire sanguinem a seipso ut sustentetur.

Sed in contrarium contra istam propositionem arguitur sic: vesci carnibus humanis est bestialitas: ergo illud non licet in necessitate. Ad hoc dico quod consequentia non valet, nam etiam vesci carbonibus est bestialitas: ergo non licet aliquando comedere illos propter aliquem finem, consequentia non valet. Item, andar como bestia est bestialitas, et tamen aliquando propter aliquem finem licet. Et sic de aliis exemplis.

(1) IUVENALIS, *Satyra 15, 85.* Didot 5, 283-284.

Secundo arguitur: laudabilius est permittere se mori ut non comedat carnes humanas quam comedere illas ut vivat: ergo signum est quod non licet comedere illas. Ad hoc dico quod de communitate non est dubium, nisi quod esset laudabilius permittere se mori ne fiat hoc in communitate. Sed de homine particulari non est laudabilius, si esset in nemore ubi non haberet aliud nisi carnes humanas, sed magis laudabitur comedendo illas in necessitate. Secundo dico negando consequentiam, nam laudabilius est non interficere invasorem et dimittere se interfici ab invasore: ergo tenetur ad illud. Sicut non valet ista consequentia, ita nec illa.

Tertio arguitur sic: Si licitum est sustentare vitam manu jam abscissa, quare non licet abscindere manum et comedere illam ut interim quod alii veniunt vivat? Respondeo quod fortassis casus non est dabilis et raro continget. Vel si detur, nego consequentiam. Et ratio est quia ille homo est jam mortuus, et nos hactenus concessimus quod bene licet comedere carnes mortuorum, sed non vivorum. Vel si dicatis: pono casum quod sit salutiferum amputare illi manum, dico tertio quod fortassis, si talis casus detur, est concedendum quod liceret abscindere manum et illam comedere, si illa sit remedium ut ille vivat.

Quarto arguitur: quia illud omnibus videtur esse bestiale, inhumanum et irreligiosum: ergo. Immo et Juvenalis in illa *Satyra* 15 reputat illud vituperabile (1). Respondeo quod si vulgus passim uteretur hujusmodi cibis, tunc est verum quod esset bestiale et inhumanum et irreligiosum. Sed in certis casibus, nulla videtur irreligiositas. Sicut si unus homo particularis faciat illud in extrema necessitate, non video quod inhumanum sit, ut in casu illius medici qui hausit sanguinem a seipso, dummodo non tantum hauriat quod interficiat se.

Tertia propositio pro hoc dubio est: quod reprehensibile est si hoc fiat a communitate. Et ratio est quia si vulgo illud permitteretur, esset dare ansam interficiendi vivos, quod est malum.

Quarta propositio: Nihilominus extra necessitatem non licet comedere carnes humanas. Probatur argumento Cajetani. Nam Deus non dedit carnes humanas in cibum, ut patet in principio Genesis, immo videtur tacite ibi prohibere hujusmodi cibaria et insinuare non esse licitum comedere carnes humanas, postquam non dixit quod homines vescantur illis. Secundo probatur, quia ex illo daretur ansa et magna occasio occidendi homines vivos, ut patet apud indos, nam ubicumque fuit talis consuetudo comedendi carnes humanas, interficiebantur homines vivi.

(1) IUVENALIS, *Satyra* 15, 115 ss.

9. — Sed an comedere carnes humanas citra necessitatem sit reprehensibile venialiter vel mortaliter? Dico quod mortaliter. Et non video contra quod praeceptum sit nisi contra praeceptum de non occidendo. Et ratio est quia ex hoc datur causa ut homines vivi occidantur. Et secundo, quia fit injuria homini vivo et infertur injuria in bonis corporis; et tamen qualibet injuria illata alteri in bonis corporis est contra illud praeceptum, *Non occides:* ergo etiam comedere carnes humanas extra necessitatem est peccatum mortale, ex eo quia est contra praeceptum de non occidendo.

10. — Sed adhuc dubitatur an extra istos casus contingat aliquando peccare mortaliter per gulam. Respondeo quod extra istos casus non contingit per gulam peccare mortaliter, nec ex parte quantitatis cibi, nec ex affectu, id est ex nimia intentione; nec si nimio pretio velit emere cibos delicatissimos, non est peccatum mortale. Et hoc intelligitur de per se, nam secus est de per accidens, ut jam dixi in primo articulo, quia de per accidens posset esse mortale si faceret illud in damnum filiorum vel aliorum.

11. — Sed utrum extra istos casus constituatur finis ultimus in gula? Dico quod nunquam ponitur finis ultimus in gula, nisi accidat aliquis istorum casuum in quibus ponitur finis ultimus. Probatur. Nam doctores communiter dicunt quod solum in peccatis mortalibus constituitur ultimus finis. Sed gula in illis casibus praedictis est peccatum mortale, et non in aliis. Ergo in illis solum ponitur ultimus finis. Unde corrollarie sequitur: quod optime explicavit sanctus Thomas quod gula est peccatum mortale quando quis ponit ultimum finem in delectationibus gulae, et non alias, ad sensum declaratum in principio articuli, qui est notandus.

Ex his sequitur secundo: quod quantuncumque quis magno affectu afficiatur illis delectationibus, non tamen constituit in illis ultimum finem, quantumcumque sit voracissimus, nisi interveniat aliquod illorum quae diximus, scilicet quod non sint alimenta prohibita, vel aliena, vel in magnum nocumentum ipsius, vel nisi sint carnes humanae etc. ut dictum est, nunquam in illis ponitur ultimus finis. Et hoc ex dictis satis patet. Et modo etiam sic probatur, quia nunquam est transgressio facta alicujus praecepti divini: ergo non peccat. Antecedens patet, quia non dabitis tale praeceptum: ergo signum est quod nunquam illic constituitur ultimus finis. Haec consequentia probatur. Nam incompatibile est cum praeceptis divinis ponere et constituere ultimum finem in creaturis; praecepta namque divina non permittunt nos constituere ultimum finem

in creaturis. Secundo probatur. Quia alias nunquam essemus tuti et sine scrupulo an peccaremus peccato gulae, id est an nimia intensione appetivimus aliquid, vel fecimus aliquid vel non, si ita esset peccatum gulae in illa concupiscentia; quod est inconveniens, quia materia moralis debet dari sine scrupulo.

Tertio sequitur quod male dicitur a Martino in q. 2 gulae, conclusione prima, quod gula non est per se peccatum mortale, quia avertit a fine ultimo, scilicet Deo et a praeceptis illius. Sed nos ex hoc solum et non propter aliud dicimus quod gula est peccatum mortale. Nam profecto, aut est necesse dicere quod praecepta divina non prohibuerunt omnia peccata, vel dicendum est ut nos dicimus.

12. — Sed in contrarium pro explicatione sancti Thomae et pro Martino est bonum argumentum. Omnis affectus in alimenta delectabilia inducens nos ad peccatum mortale, si occurrat materia praecepti, est peccatum mortale. Sed talis est affectus gulae quando avertit nos a praeceptis divinis. Ergo est peccatum mortale. Major nota est, quia [qui] committit se periculo, peribit in illo (Eccli. 3, 23). Et minor probatur, quia potest esse aliquis ita affectatus ad aliquem cibum delectabilem, quod quamvis sciat illum esse prohibitum, nihilominus comedet illum: ergo potest esse talis affectus peccatum mortale non avertendo a fine ultimo. Ergo talis potest esse affectus gulae, ut non obstante prohibitione, prosequatur illud. Et pro majori declaratione possent poni duo, unus qui affectatur ad cibum quem putet prohibitum; et alius non, sed licet esset prohibitus, nihilominus prosequeretur illum. Tunc uterque peccat: ergo.

Ad hoc respondetur primo negando majorem, scilicet quod ille affectus qui induceret nos ad peccatum sit peccatum. Nam multi sunt affectus mariti in uxorem suam taliter quod, oblata materia, ipsi mariti inducerentur ad peccatum, et tamen illi affectus non sunt peccatum, nec theologi dicunt illos imputari ad peccatum. Item, stat quod aliquis ita sit affectatus ad amicum vel uxorem quod, si cogitaret esse necesarium peccare mortaliter pro salute uxoris, peccaret; et tamen quando non cogitat de illo non est peccatum mortale. Secundo dico quod forsan non sunt tales affectus, nam licet sit verum quod sunt aliqui affectus periculosi et difficiles, taliter quod sit difficile quin oblata materia non inducant ad peccatum, tamen non sunt tales affectus qui de proximo inducant ad peccatum mortale. Bene sunt aliqui amores in creaturas quos difficiliter possumus evitare; tamen non inducunt ad peccatum mortale, sed inducunt ex malitia actus. Unde licet aliquis sciret, quod oblata

materia induceretur ad mortale, non tamen imputatur ei ad poenam nisi quando peccat; et sic dico quod illo casu dato, adhuc iste non peccaret. Tertio sequitur quod quando sanctus Thomas dicit in articulo, quod tunc constituit aliquis ultimum finem in creaturis, quando est paratus transgredi praeceptum Dei, debet intelligi de parato formaliter, et non virtualiter. Non debet intelligi nisi de illo qui formaliter transgrediatur aliquod praeceptum. Alias enim illud non bene intelligitur. Et quod sic debeat intelligi patet ex ipso sancto Thoma supra, q. 132, a. 3, ubi petit, an inanis gloria sit peccatum mortale, et dicit quod est mortale quando in illa constituitur ultimus finis. Et declarat quod constituere ultimum finem in inani gloria est quando aliquis ordinat virtutes in illam, et per illam transgreditur praeceptum Dei, vel habet volitionem transgrediendi.

13. — Sed dubitatur an gula habeat propriam et peculiarem malitiam de se; nam ex superioribus non videtur hoc satis probari. Quaestio ergo est an habeat propriam malitiam, quia contra proprium et particulare praeceptum.

Ad hoc respondeo per propositiones. Prima: Nunquam reperitur propria malitia gulae, nisi sit intensio delectationis ciborum, aut saltim nisi sit usus delectabilium ciborum. Haec propositio probatur. Quia si quis bibat venenum ad interficiendum se, non peccat peccato gulae, sed homicidii. Nam solum quando aliquis utitur delectabilibus et ea intentione ut delectetur, peccat peccato gulae. Item, si quis pro lucro sumeret vinum usque ad notabile nocumentum, ut fit en las apuestas, por ganar una apuesta, hic non intervenit vera ratio formalis gulae, bene tamen est gula materialiter.

Secunda propositio: Quotiescumque intervenit transgressio praecepti abstinentiae, sive illud sit humanum, sive divinum, est propria malitia gulae; sicut si quis feria sexta comedat carnes sine necessitate, vel quando quis comedit carnes humanas, tunc est propria malitia gulae.

Sed circa istam propositionem dubitatur: an quando quis scienter comedit cibos, etiam usque ad notabile nocumentum salutis, sit ibi peccatum gulae et inveniatur transgressio abstinentiae. Est dubium propter sanctum Thomam, qui in articulo tertio ad tertium dicit, quod hoc non propie et directe pertinet ad gulam, sed de per accidens. Et ita Cajetanus, respondendo ad argumenta Martini, obiter dicit quod illic non est propria malitia gulae et potest defendi. Sed nihilominus ego dico quod etiam oppositum est sustentabilius. Et potest argui sic: nam quando quis appetit vel comedit cibum prohibitum ab Ecclesia, invenitur spe-

cialis ratio transgressionis et est propria malitia gulae: ergo etiam quando ex cibo sequitur peculiare et notabile detrimentum est propria malitia gulae. Et sic utrumque potest defendi. Confirmatur, quia non comedere usque ad nocumentum notabile salutis, est preceptum abstinentiae; et hoc mihi videtur probabilius.

Sed an etiam inveniatur propria et peculiaris malitia gulae quando transgrediuntur aliqua praecepta ob delectationem gulae, ut quando furatur propter comedendum? Et de hoc sit tertia propositio probabilis: quod quandocumque ex transgressione alicujus praecepti fit aliquid pertinens ad gulam, tunc ibi est malitia, id est peccatum peculiare gulae. V. gr., si quis furatur alienos cibos propter delectationes, hic intervenit proprium et particulare peccatum gulae. Et hoc videtur convenire cum his quae sanctus Thomas dicit in isto articulo. Et probatur. Quia tunc est peccatum gulae quando in ea constituitur ultimus finis; et tamen hoc fit per transgressionem alicujus praecepti: ergo tunc ibi invenitur propria et specialis malitia gulae. Item, quia nemo est qui non diceret illum esse gulosum qui furatur propter appetitum gulae immo potius videtur dici gulosus quam fur, cum a fine sumant actus denominationem. Ergo ibi est propria malitia gulae. Item, quia est hic proprius appetitus deordinatus delectationis gustus: ergo est ibi propria malitia gulae.

14. — Sed circa hoc est dubium, an peccet ille talis duplici peccato qui transgreditur aliquod praeceptum ut adimpleat concupiscentiam et delectationem suam, ut qui furatur propter gulam. Et videtur quod sic, nam ibi inveniuntur duae particulares malitiae, gulae scilicet, et injustitiae: ergo erit duplex peccatum.

Ad hoc respondet Cajetanus quod qui furatur propter delectationem gulae, peccat duplici peccato, sicut ille qui moechatur ut explicet concupiscentiam suam, vel ut furetur. Et est apparens argumentum factum pro ista parte. Sed contrarium hujus sententiae tenet Martinus in quaest. secunda de gula in solutione primae rationis contra primam conclusionem, ubi dicit quod non est nisi unum peccatum mortale. Et videtur facere pro Martino hoc argumentum, quia alias gravius peccaret qui furaretur ex libidine delectandi in cibo concupito quam furari ex libidine furandi. Similiter potest argui, quia si quis furaretur ut uteretur suis delectationibus, magis peccaret quam qui furaretur ex libidine furandi. Quid ergo dicendum est?

Ad hoc dubium respondeo quod quando quis furatur propter delectationem gulae, id est ut expleat delectationem gulae, ibi invenitur duplex peccatum, sed levius peccat quam si solum furaretur libidine

furandi. Ista propositio habet duas partes. Et prima satis videtur probata ex argumentis pro opinione Cajetani factis. Et secunda pars sic probatur. Quia pejeret. Vituperabilior est qui peccat et furatur libidine furandi vel pejerat libidine pejerandi, quam qui furatur ut expleat ventrem: ergo gravius peccatum est unum quam aliud, et per consequens gravius peccat unus quam alius; nam primus vocatur fur, et alius tantum gulosus. Secundo arguitur, quia levius peccat qui furatur ut det eleemosynam quam qui furatur libidine furandi: ergo etiam levius peccat qui furatur ut impleat ventrem, id est propter gulam quam qui furatur libidine furandi. Et consequentia probatur. Quia ita est malum velle dare eleemosynam de alieno volitione efficaci quando non ocurrit medium dandi eleemosyriam sine furto, sicut furari propter gulam. Et tamen non obstante quod gula sit peccatum, tamen minuitur malitia furti facti propter illum finem. Ergo eodem modo dato quod gula, id est quod velle explere ventrem alienis cibis sit peccatum, nihilominus minuitur ex illo fine. Et idem argumentum est de illo qui fornicatur vel inebriatur causa suavitatis, quia eodem modo currit argumentum.

15. — Sed contra istam propositionem arguitur sic: Primo, ex illa sequitur quod unum peccatum mortale minueret aliud peccatum mortale vel malitiam medii illius. Patet, quia etiam est illic peccatum furti; et tamen dicitis quod est minus propter peccatum gulae: ergo.

Respondeo concedendo sequelam, quod finis peccati mortalis minuit medium peccati mortalis. Ex quo potestis videre Clinuton [Clipston?] ut refert Almain, qui dicit quod finis malus venialiter aggravat mortaliter, quod tamen est falsum. Ex quo etiam potest secundo videri quod decepti sunt et Almain in cap. 12 suorum *Moralium*, et Hadrianus dicentes, et Martinus in loco citato, quod finis malus venialiter non aggravat venialiter, sed minuit. Et hanc opinionem tenet magister Victoria in *Prima secundae*.

Sed fortius arguitur sic: Hic invenitur transgressio unius praecepti tantum: ergo non invenitur duplex peccatum mortale. Et probatur, quia quando quis furatur cibos alienos, non transgreditur nisi praeceptum de non furando: ergo non est nisi una malitia, quia malitia sumitur ex praeceptis. Confirmatur. Quia quando quis furatur aurum alienum, ibi non est nisi unica malitia, id est non peccat nisi unico peccato: ergo eodem modo quando quis furatur alienos cibos propter gulam, id est ut expleat ventrem, non est ibi nisi unica malitia mortalis. Et confirmatur. Quia quando quis furatur ut det eleemosynam, non est ibi nisi unica malitia mortalis. Ergo etiam quando quis furatur cibos ut expleat ven-

trem, non est nisi una malitia mortalis, postquam utrumque est malum ut dixi. Ultimo confirmatur, quia gula non habet ibi malitiam mortalem nisi a medio: ergo ibi solum erit una malitia mortalis, divisa tamen in duas.

Ad haec argumenta respondeo unico verbo, nam omnia eodem modo habent solvi negando hanc consequentiam. Hic tantum invenitur transgressio unius praecepti et non duorum. Ergo non invenitur nisi unica malitia mortalis, consequentia non valet. Et ratio est quia licet illud praeceptum sit unum, tamen transgredimur illud diversimode, et ideo est duplex malitia. Quemadmodum si quis bis furetur, est transgressio unius praecepti et tamen est duplex malitia, quia diversimode transgreditur; sic in propositio est dicendum. Et ita in aliis praeceptis est duplex malitia, dato quod non sit nisi transgressio unius praecepti. Et alia argumenta proportionabiliter solvuntur. Sed nota quod omnia ista debent intelligi quando ex parte proprii objecti gulae inveniretur aliqua malitia vel aliquis excessus, non autem quando nullus inveniretur excessus. V. gr., sunt avaritia suavia. Si appetitus illorum, dato illa essent nostra, non esset vituperabilis, tunc videtur quod appetitus eorum non habeat duplicem malitiam. Tamen si appetitus illorum esset malus, dato quod illa essent nostra, tunc in illo reperiretur duplex malitia et non alias. Sed quando ille appetitus non est illicitus, invenitur unum peccatum veniale et aliud mortale.

16. — Sed ultimo dubitatur an sit concedendum quod gula de se sit peccatum mortale.

Respondeo quod non, sed aliquando est peccatum veniale, et aliquando mortale, videlicet in illis quinque casibus supra positis. Sicut dicitur de mendacio quod aliquando est peccatum mortale et aliquando non, secundum materiam quae se offert, ita etiam de gula proportionabiliter est dicendum. Et ista sit prima propositio ex dictis. Secunda propositio: Directe gula non est contra aliquod praeceptum divinum. Tertia propositio. In quinque casibus praedictis gula est peccatum mortale. Quarta: Solum esus carnium humanarum est jure naturali prohibitum peccatum gulae, et hoc citra extremam necessitatem. Licet ego vide magistrum nostrum Victoria in prima lectura, ubi tenet quod nec in extrema necessitate licet. **Sed de hoc ille facturus est relectionem,** et ibi exspectemus resolutionem; sed ego non possum mihi oppositum persuadere. Quinta propositio: Omnibus modis quibus peccat quis mortaliter peccato gulae, constituit in illa ultimum finem. Sexta propositio: Gula habet propriam malitiam mortalem quando intervenit transgressio praecepti

abstinentiae, et non quando intervenit transgressio aliorum praeceptorum. Septima propositio est quod utrumque est de istis quod semper peccamus si transgrediamur illa per gulam, sive habeat propriam malitiam mortalem, sive non. Ultima propositio: Gula de se non est peccatum mortale.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum gula sit maximum peccatorum

Respondet sanctus Thomas per aliquas conclusiones. Prima est, Gula ex parte materiae non est maximum peccatorum. Secunda est: quod ex parte peccantis etiam non est maximum peccatorum. Tertia est: quod ex parte effectus aggravatur peccatum gulae. Vide in littera. Et haec est sententia communis omnium theologorum.

Est solum dubium circa tertiam conclusionem, an vitia et peccata consequentia aggravent peccatum gulae. Respondeo breviter quod si peccata illa consequentia peccatum gulae sint praevisa vel ignorata vincibiliter, aggravant peccatum gulae, secus autem non. De hac materia videte in 1. 2, q. 73.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum convenienter gulae species distinguantur

1. — Respondet sanctus Thomas quod sic. Vide in littera.

Circa istum articulum sunt tria dubia. Primum est an ista divisio gulae sit bona. Et Martinus arguit quod non contra sanctum Thomam, nam comedere carnes feria sexta est peccatum gulae; et tamen non cadit sub aliqua istarum specierum: ergo. Item, etiam si quis comedat cibos nocivos.

Ad hoc respondet Martinus in quaest. prima de gula, et primo dicit quod illa non est conveniens et sufficiens divisio, nec beatus Gregorius solum voluit dicere quod essent illae quinque species quin sint plures. Secundo dicit quod sunt tria genera gulae et illorum plures species. Et ista est optima distinctio gulae: vel quia comedit cibos contra vale-

tudinem corporis, vel contra honestatem, vel contra substantiam suam. Et primo generi tribuit species et ita aliis (1).

Sed contra illum ponimus duas propositiones. Prima est: Non est conveniens divisio quam ponit Martinus. Secunda: quod divisio sancti Thomae est conveniens et bona. Prima probatur. Quia quotiescumque peccat aliquis in primo genere gulae et in tertio, peccat etiam contra secundum: ergo non est bona divisio, cum membra dividentia coincidant, nam non est dubium nisi quod comedere nimis parum, inhonestum quidem est et contra honestatem peccat. Secundo arguitur, quia illa divisio non est ex his quae sunt per se in gula nec explicantur ea quae sunt per se gulae. Tertio arguitur, et specialiter contra species quas assignat secundi generis, quia ex illis sequeretur quod non omnia quae sunt mala in lumine naturali et contra judicium rationis essent mala contra aliquam prohibitionem, quod est falsum et inconveniens. Nam quidquid est malum, sufficienter est prohibitum lege divina aut humana, quidquid dicat de hoc Gregorius in 2, d. 34, ubi non reputat illud esse inconveniens. Secunda conclusio probatur. Primo, ut probat sanctus Thomas auctoritate beati Gregorii. Secundo, quia contra istam divisionem nulla sunt argumenta, ut facillime respondet hic Cajetanus, ubi dicit quod Martinus fundatur in dicto Aristotelis 3 *Ethic.*, non debet exire temperatus terminos honestatis et sanctitatis. Ad hoc respondet Cajetanus quod intelligitur isto modo: non quod voluerit ponere tamquam genera dividentia, nisi quod non est temperatus nisi habeat aliquas virtutes.

2. — Secundo dubitatur an istae species assignatae sint species specialissimae, vel habeant sub se species specialissimas. Martinus dicit quod habent aliquas species sub se. Sed Cajetanus dicit quod illae non habent species sub se, et sic sunt species specialissimae. Nec illae species quas supra assignat Martinus, sunt de essentia illarum specierum.

3. — Tertio dubitatur an illi quinque modi quibus contingit peccare peccato gulae, distinguantur essentialiter, vel solum accidentaliter, id est an aliquis sit habitus gulae quo quis peccat quaerendo lautos cibos et alius quod voraciter.

De hoc sunt duae opiniones. Prima est Martini dicentis quod isti modi non differunt specie. Alia est opinio sancti Thomae in solutione ad primum, quod illae species differunt specie, non solum accidentaliter, sed substantialiter. Et hanc opinionem tenet etiam sanctus Thomas in 1. 2, q. 72, a. 9, et eamdem tenet hic Cajetanus. Et pro hac opinione possunt

(1) S. Gregorius, *Moralia*, l. 30, c. 18. ML, 76, 556-557.

fieri aliqua argumenta. Primo, aliqui sunt mali habituati ad peccandum in prima specie et non in secunda: ergo istis speciebus correspondent distincti habitus, et per consequens signum est quod alius est habitus inclinans nos ad comedendum lautos cibos, et alius ad comedendum multum. Item, alterius rationis est delectabile ex parte qualitatis a delectabili ex parte quantitatis: ergo et habitus erunt distincti specie, cum habitus distinguantur per objecta. Confirmatur. Quia alia est ratio quare quis propere comedit, et alia est ratio quare multum comedit: ergo alia erit species gulae. Et sic poteritis dicere de aliis. Secundo dico quod bona venia sancti Thomae, opposita opinio est probalior, scilicet Martini, quod non correspondent habitus diversi essentialiter, sed unus et idem est. Et sunt quatuor argumenta quae facit Martinus valde infirmia. Ideo, illis omissis, utar propriis argumentis meis probando quod non differant specie. Primo arguitur sic: illae circumstantiae non prohibentur novo praecepto: ergo non mutant speciem. Et consequentia est bona, nam iste modus est certissimus ad cognoscendum et probandum quando circumstantia mutat speciem vel quando non, quia propter hoc furari in loco sacro est alterius speciei a furari in foro, quia illud est prohibitum novo praecepto; et quare occidere hominem clericum mutat speciem quia est prohibitum novo praecepto, et quare occidere hominem plebejum et nobilem non mutat speciem quia non est prohibitum novo praecepto? Item secundo, quia idem est objectum in esse morali omnium illarum specierum, ut etiam sanctus Thomas expresse dicit art. 6. Ergo sunt ejusdem speciei. Et particulariter potest specificari, quia idem objectum est gulae si quis voraciter comedat, et non voraciter comedat, et idem objectum est circa pretiosos cibos, vel immoderatos cibos, vel lautos. Ergo non mutatur species. Item tertio arguitur sic: delectabile ex parte quantitatis non est alterius speciei a delectabili ex parte substantiae: ergo non differunt specie. Item arguitur principaliter: si esset praeceptum Ecclesiae quod nullus comederet in die nisi unam libram piscium, ad eamdem speciem gulae spectaret comedere plus quam libram piscium, id est qui comederet plus quam libram unam, eadem specie gulae peccaret sicut si comederet carnes, quia utrumque est contra unum praeceptum Ecclesiae. Ergo non differunt specie. Item ultimo arguitur: in aliis peccatis istae circumstantiae non mutant speciem: ergo nec in hoc. Consequentia patet, quia si esset differentia, maxime esset quia in isto istae circumstantiae sunt sicut diversa motiva, in aliis autem non possunt esse sicut diversa motiva. Sed hoc est falsum, nam in aliis peccatis possunt esse quod sint diversa motiva

Et antecedens patet, quia stat aliquem esse avarum circa nimias res et multum appetere illas, et alium esse avidum circa curatas res. Ergo in prodigalitate et avaritia et in aliis peccatis possunt esse istae circumstantiae tamquam diversa motiva ad peccandum. Item in aliis peccatis ardenter appetere non mutat speciem: ergo nec in peccato avaritiae ardenter appetere rem non suam, non mutat speciem: ergo nec in peccato gulae ardenter appetere cibos non mutat speciem. Propter haec argumenta videtur mihi probabilius quod illae quinque species non differunt specie, sed sunt ejusdem speciei.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum gula sit vitium capitale

Respondetur quod sic; nec est aliquid notandum.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum convenienter assignentur gulae quinque filiae

Respondet sanctus Thomas quod sic. Vide litteram.

Circa istos duos articulos est dubium, an gula dicatur vitium capitale respectu suarum filiarum. Cajetanus et Martinus dicunt quod etiam respectu filiarum suarum est vitium capitale. Et ex hac sententia videtur sequi quod de ratione vitii capitalis non est quod ex illo oriantur alia vitia secundum rationem causae finalis. Nam profecto istae quinque filiae non oriuntur a gula tamquam ex causa finali, sed gula disponit ad illas, nam non sunt propter gulam. Et quamvis Cajetanus hic intendat hoc evitare, tamen male potest evitare. Dicit enim quod licet non sint propter gulam tamquam finem, tamen sunt tamquam acceptatae. Sed hoc mihi non placet, nam nemo diceret quod damnum exilii est propter vindictam et quod acceptat illud propter vindictam, sed ex illo consequitur vindicta. Et ideo aliter respondeo ad dubium, quod gula non est vitium capitale respectu suarum filiarum. Et patet ex sancto Thoma, quia vitium capitale dicitur illud ex quo fluunt alia vitia secundum finem et causam finalem; sed ex gula non sic oriuntur filiae, nam filiae non sunt propter gulam: ergo.

Sed contra hoc arguitur, quia avaritia dicitur vitium capitale respectu suarum filiarum: ergo et gula. Antecedens concedit sanctus Thomas in 2. 2, q. 118, a. 8. Respondeo negando consequentiam. Et ratio discriminis est quia filiae avaritiae non solum sequuntur ex avaritia, sed etiam sunt media ad consequendum finem avaritiae; sed filiae gulae non sunt media ad finem gulae, sed solum hoc habent, quod ex illa consequuntur, et ideo non est simile. Sed hic notate circa Cajetanum quod ipse deceptus est citando in ultimo articulo loci citati quod filiae avaritiae sunt illae quae praecipue sequuntur ex illa tamquam ex causa finali, nam hoc non dicitur in sancto Thoma nisi in articulo septimo.

Sed dubitatur an omnes istae quinque filiae gulae de se sint peccata mortalia. Respondeo quod non omnes sunt peccata mortalia, sed tres sunt peccata mortalia, et aliae de se sunt peccata venialia, ut patet optime ex illo Pauli ad Ephes. 5 ubi numerat illas, et de tribus primis dicit quod non potest quis per illas ingredi in regnum caelorum, et hoc non dicit de aliis. Item, quia de se non sunt contra caritatem Dei et proximi: ergo.

QUAESTIO CENTESIMAQUADRAGESIMANONA

De sobrietate

ARTICULUS PRIMUS

Utrum materia propria sobrietatis sit potus

Respondet sanctus Thomas et primo dicit quod materia sobrietatis est potus vini. Secundo dicit quod large potest esse materia sobrietatis medium cujuscumque virtutis, quia sobrius dicitur quasi servans mensuram; sed ex institutione nominis materia sobrietatis est potus vini; et non solum propter rationem sancti Thomae, sed quia bria secundum Serv[i]um est mensura vini, et non sicut sanctus Thomas dicit, sequutus *Catholicon* (1). Vide litteram.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum sobrietas sit per se quaedam specialis virtus

Respondet sanctus Thomas quod sic. Vide litteram.

Sed dubitatur an ista conclusio sit certa, quod sobrietas est virtus specialis, id est distincta ab aliis virtutibus. Et videtur quod non, quia sobrietas non habet specialem materiam: ergo non est specialis virtus. Et antecedens patet, quia maxime potus vini; sed circa potum vini et cibos etiam est abstinentia, ut dicit sanctus Thomas in solutione ad primum: ergo. Secundo arguitur: impedire rationem absolute, et impedire per quamdam fumositatem vini non differunt specie: ergo nec

(1) Opus Ioannis de Balbis, O. P. sepissime typis editum.

sobrietas quae impedit rationem per illam fumositatem vini non differt ab aliis virtutibus, scilicet ab abstinentia. Item, non ponitur alia fortitudo ad vincendum pericula mortis et alia pericula, licet in primo sit specialis difficultas: ergo licet in abstinentia a potu sit difficultas, non tamen debuit poni specialis virtus. Item, non stat quod quis peccet contra abstinentiam quin peccet contra sobrietatem, nec econtra: ergo non distinguuntur inter se. Item, illae virtutes non habent distinctos actus inter se, quia non dabitis illos; nam actum quem una habet etiam habet alia: ergo non differunt specie.

Sed his non obstantibus, respondetur per propositiones. Prima: Probabile est quod sobrietas et abstinentia distinguuntur inter se, et quod sobrietas est virtus quaedam specialis. Hanc conclusionem expresse tenet sanctus Thomas, et Martinus, et Cajetanus hic in littera, et magister Victoria in prima lectura. Sed dubium est de ratione qua probatur illud. Cajetanus utitur ista philosophia et probat sic: quia abstinentia moderatur delectationes ciborum et potus inquantum illae delectationes secundum se possunt impedire rationem; sed sobrietas moderatur illas delectationes potus, non secundum se, sed inquantum illae secundum quamdam fumositatem consequentem ex ipso potu impediunt rationem. Sed haec ratio non mihi placet, nam illa non videtur esse sufficiens ratio nec distinctio, quia quid refert quod secundum se et secundum fumositatem? Nec suspicor placuisse magistro nostro Victoria, quia ipse sequitur unum alium modum faciliorem. Dicit quod ratio est quia abstinentia moderatur potum inquantum potest nocere bonae valetudini, sed sobrietas moderatur delectationes illas inquantum possunt nocere usui rationis, et in hoc differunt. Et ex hoc potest colligi unum argumentum ad probandum conclusionem sic: quia ubi ponitur et est specialis difficultas, debet poni specialis virtus; sed specialis difficultas est circa delectationes potus vini ut nocent rationi: ergo ibi debet poni specialis virtus. Confirmatur. Quia aliqui abstinent ab uno et non ab alio, nam aliqui sunt sobrii qui tamen non sunt abstinentes, ut experientia constat: ergo. etc.

Secunda propositio est: Nihilominus non videtur multum improbabilis opinio opposita, quod scilicet unamet virtus moderetur duas passiones, scilicet delectationes cibi et potus, sive noceant rationi sive corpori. Et hoc patet ex argumentis factis in principio. Et confirmatur. Quia si deberet poni specialis virtus ad moderandum delectationes cibi et potus, maxime inquantum sunt ablativae rationis et ut teneremus modum circa potum; sed ad hoc non requiritur specialis virtus. Probatur, quia licet es-

sent talia cibaria quae impedirent et auferrent usum rationis, circa illa non poneretur alia virtus nisi abstinentia: ergo nec circa potum, licet auferat usum rationis, est ponenda talis specialis virtus. Item secundo probo idem. Nam potus ut est ablativus usus rationis non habet specialiorem difficultatem et inquantum est nocivus corpori; sed ad hoc non requiritur specialis virtus: ergo nec ad illud. Ultimo arguitur sic: quicumque actus sobrietatis est abstinentiae, nam nullus est actus sobrietatis qui non sit abstinentiae, quia maxime actus quo quis vult abstinere a vino ne noceat rationi. Sed iste non; patet, quia nullus diceret quin ille talis actus sit abstinentiae. Item, si esset aliquod vinum quod in quacumque parva quantitate posset inebriare, quis diceret circa illum non esse abstinentiam? Certe nullus. Ergo.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum usus vini totaliter sit illicitus

Respondet sanctus Thomas quod non, sed quod est utilis. Et haec est communis doctrina omnium, nisi aliquorum haereticorum, ut citat reverendus pater de Castro in *Summa* sua.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum sobrietas magis requiratur in majoribus personis

Respondet sanctus Thomas quod in majoribus personis majus vitium est vitium contra sobrietatem, et sic in illis magis requiritur sobrietas quam in minoribus personis. Vide litteram.

QUAESTIO CENTESIMAQUINQUAGESIMA

De ebrietate

ARTICULUS PRIMUS

Utrum ebrietas sit peccatum

Respondet sanctus Thomas per conclusiones. Prima est quod ebrietas pro potatione vini non est peccatum. Secunda est quod quando ex potatione vini praeter opinionem bibentis sequitur ebrietas, si non sit ex negligentia, illa non est peccatum. Tertia conclusio est quod si ebrietas contingat ex nimia concupiscentia vini, tunc est peccatum mortale et continetur sub gula sicut species sub genere. Ex quo colligit Cajetanus quod gula capitur aequivoce.

Hic est primum dubium, qui sunt ebrii? Ad hoc respondetur ex communi sententia, quod ebrius est qui caret usu rationis propter haustum vini. Et licet omnes communiter teneant quod requiritur quod perdiderit totum usum rationis, tamen magister noster Victoria dicit, et bene, quod ebrius potest etiam dici qui multum perdidit usum rationis, dato quod non omnino perdiderit illum.

Sed dubitatur secundo, quae sit materia propria ebrietatis. Respondeo quod quodcumque inebriativum est materia ebrietatis, quia haustus cervisiae etiam est materia ebrietatis.

Dubitatur tamen an quicumque tenetur abstinere a vino, teneatur etiam abstinere a cervisia. Moveo hoc propter Cajetanum, qui dicit quod quicumque fecit votum abstinendi a vino, id est de non bibendo vinum, tenetur etiam abstinere a cervisia. Sed oppositum tenet magister noster Victoria. Et ego sic probo. Nam qui fecit votum abstinendi a gallina vel a carnibus arietinis, non tenetur abstinere ab aliis carnibus. Item, qui

fecit votum non ingrediendi domum Mariae, non tenetur abstinere ab ingresu domus Magdalenae, dato quod sit idem periculum. Ergo nec ad aliud tenetur. Utcumque sit, dicimus quod ebrietas, non solum committitur circa vinum, sed etiam circa ea quae privant judicio rationis.

Sed dubium est an ebrietas sit voluntaria etiam quantum ad defectum usus rationis ita quod velit carere judicio rationis. Et ratio dubitandi est propter ea quae dicit sanctus Thomas in solutione ad secundum, ubi videtur dicere quod non. Sed in contrarium est, nam aliqui sunt ita depravati et affectati ad aliquas voluptates, quod volunt se inebriare ut careant usu rationis et evitent poenas venturas. Item, aliqui volunt bibere vinum, dato sciunt quod inebriabuntur, ut dicit sanctus Thomas in art. secundo. Ergo ebrietas in istis est voluntaria, non solum quoad haustum vini, sed etiam quoad judicium rationis; ergo defectus rationis est voluntarius.

Propter hoc argumentum putat Martinus quod sanctus Thomas contradicat sibi. Sed nos dicimus quod defectus rationis in ebrietate non est volitus et voluntarius in se, sed in sua causa. Et hoc intelligitur communiter, et non de illis qui brutaliter inebriantur. Et sic quando sanctus Thomas in ista parte, scilicet in argumento secundo dicit quod aliqui volunt inebriari, intelligitur secundum se; et alia quae dicit in articulo secundo, intelliguntur de voluntario in sua causa, quia sic est voluntaria.

Reliqua argumenta quae facit Martinus videte hic in Cajetano, quia omnia sunt clara et vos potestis solvere illa.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum ebrietas sit peccatum mortale

1. — Respondet sanctus Thomas et primo dicit quod ebrietas ex concupiscentia vini potest contingi tripliciter. Uno modo, ex ignorantia quia ignorat potum esse inebriativum et potentem inebriare. Alio modo, quando sciunt quod est immoderatus, sed ignorant esse potentem inebriare. Tertio modo, quando aliqui sciunt esse immoderatum et potentem inebriare. Hoc dato est prima conclusio: quod ebrietas in primis non est peccatum. Secunda conclusio: Ebrietas in secundis, qui putant quod vinum non est potens inebriare, est peccatum veniale. Tertia conclu-

sio: Ebrietas in aliis qui bibunt vinum immoderatum et sciunt quod potest illos inebriare, est peccatum mortale. Et sic ebrietas ex se est peccatum mortale. Vide litteram.

2. — Dubitatur primo: an velle scienter inebriari sit peccatum mortale, et an sit certum hoc, scilicet quod ebrietas ex malitia sit peccatum mortale. Secundo dubitatur, an ebrietas propter sanitatem vel ad evitandam saevitiam tyranni, possit excusari.

Ad primum dubium deveniendo, ratio dubitandi est quia rationes sancti Thomae non videntur illud probare manifeste, nec sufficere ad condemnandum de peccato mortali, et non sunt aliae efficaciores. Et primum argumentum est *Canonum Apostolorum*. Sed illud argumentum nihil valet, nam illud non ponitur pro una sola ebrietate, sed poena illa ponitur pro multis ebrietatibus et pro continuatione illius ebrietatis. Secunda ratio est ex auctoritate Gregorii; et illa non concludit nec aliquid valet, quia etiam venialia ut mendacium jocosum sunt vitanda. Nec rationes quas facit sufficiunt. Et illae sunt duae. Prima est, quia privare se usu et judicio rationis per quod exercemus virtutes et evitamus peccatum, est grave nocumentum: ergo ex illa parte est mortale. Respondeo et arguo sic contra illam: velle privare se bono corporis non est mortale, quia conditio quae aliquando est sub praecepto non est peccatum. Sed privare se usu rationis est aliquando in praecepto, nam velle privare se usu rationis per somnium non est peccatum, immo aliquando est necessarium illud facere. Ergo de se ebrietas non est mortalis. Secunda ratio est: quia illi peccant quia exponunt se periculo peccandi mortaliter: ergo ebrietas est peccatum mortale. Sed haec ratio non currit, nam non omnes ebrii committunt se periculo. Item, dato quod se committerent periculo, tamen hoc periculum potest tolli et vitari per hoc quod ebrius clauderetur in camera. Ergo ille qui sic tolleretur, excusabitur a peccato. Ergo ebrietas de se non per se est mortale, sed ex periculo. Oppositum intendit Doctor probare.

Item secundo arguitur sic: nam non est contra aliquod praeceptum, nec aliqua scriptura dicit quod ebrietas est peccatum mortale: ergo signum est quod non est peccatum mortale.

3. — Ad hoc dubium respondeo per propositiones. Prima est, quod fuit opinio antiquorum quod ebrietas non est peccatum mortale nisi sit assidua, secus non; quia quando est assidua, est notabile nocumentum. Et hujus opinionis fuit *Glossa* ad Gal. 5 super illa verba: *Comessationis et ebrietatis*, ubi dicit *Glossa*, *assiduae;* et sanctus Thomas ibi ita notat, et in *Quaestionibus de malo*, q. 2, a. 8 ad tertium, et q. 7, a. 4 ad primum

fuit hujus sententiae. Et haec opinio habuit magnum argumentum ex Augustino in sermone de purgatorio, ubi dicit quod ebrietas est peccatum mortale si sit assidua (1). Et sic dicit Cajetanus quod haec fuit sententia antiquorum.

Secunda propositio est: Certum est quod si ebrietas est assidua, est peccatum mortale. Nam isto modo non posset responderi ad Paulum ad Galatas 5. Item, quia infert notabile nocumentum.

Tertia propositio sit contra Martinum negantem doctrinam sancti Thomae in hoc articulo: Ebrietas ex suo genere, si scienter se inebriat, etiamsi non inebriet se nisi semel, est peccatum mortale. Hanc opinionem tenet sanctus Thomas et sequaces ejus, et Cajetanus hic, et sanctus Thomas in 1. 2, q. 88, a. 1 ad primum, et super epistolam ad Rom. 5 idem tenet; et idem tenuit magister Victoria, immo addit quod ista est communis opinio et in scholis et in Ecclesia, nam jam homines confitentur de isto peccato mortali. Et probat Cajetanus, et argumentum est bonum: Nos non sumus domini nostri quoad naturalia; sed privare aliquem naturalibus est peccatum mortale: ergo etiam privare nos usu rationis. Item, privare aliquem domo sua, etiam per unum diem, esset peccatum mortale: ergo privare nos ipsos usu rationis est peccatum mortale. Item, ut arguit magister noster Victoria, si ebrietas non esset prohibita et mortale peccatum, sequerentur in republica multa et gravia damna: ergo illud ex quo illa damna sequuntur, est peccatum mortale. Et confirmat hoc, nam omnes homines verecundantur de ebrietate: ergo. Item confirmat, quia regulariter nocet. Item, possumus etiam adducere Paulum ad Gal. 5 (v. 21) ubi dicit, loquendo de ebrietate: *Quoniam qui talia agunt, non consequentur vitam aeternam.* Ex quo sequitur quod sicut ebrietas assidua est mortalis, quod etiam non assidua est peccatum mortale, quia alias nullum illorum vitiorum quae ibi numerantur in plurali esset peccatum in singulari, si non idem contingeret de gula. Unde ex illa auctoritate Pauli potest probari quod, sicut invidia et immunditia, licet non sint assiduae, sunt peccatum mortale, ita ergo potest probari de ebrietate. Vel alias nullum argumentum potest sumi de aliis magis quam de ebrietate. Item, idem potest colligi ex Paulo ad Rom. 13 (vv. 13 - 14) ubi dicit: *Non in comessationibus et ebrietatibus... sed induimini Dominum nostrum Jesum Christum.* Ex quo patet quod illa vitia praecedentia impediebant ne indueremur Jesum Christum. Ergo sunt peccata mortalia. Et tamen inter illa numeratur ebrie-

(1) Inter opera S. August. *Sermo 104 de sanctis.* ML 39. 1946.

tas: ergo est peccatum mortale. Item, non licet alterum inebriare sine peccato mortali: ergo nec seipsum, nam non sumus domini naturalium, et sic circa hoc nullus est dominus sui usus rationis. Item, ebrietas assidua est peccatum mortale: ergo etiam non assidua, quia quaero: quando ebrietas est peccatum mortale? vel prima vel secunda, vel tertia, vel quarta, vel decima? Si ista, ergo prima, nam eamdem malitiam habet ebrietas prima sicut secunda.

4. — Et ex istis potest responderi ad argumenta facta in contrarium. Et quia ad illa respondet Cajetanus hic, ideo solum respondebo ad illud argumentum de somno, scilicet privare seipsum usu rationis per somnium non est prohibitum: ergo nec per ebrietatem. Respondeo negando consequentiam, nam magna differentia est inter privationem usus rationis per somnium, et per ebrietatem, nam somnium est medium naturale, et ebrietas est medium violentum, nam violenter privat se usu rationis. Item, secunda et potissima differentia est quia qui privat se usu rationis per somnium, non privat se potentia propinqua veniendi ad usum rationis, id est privat se cum facultate redeundi ad usum rationis quando voluerit. Sed qui privat se usu rationis per ebrietatem, privat se potentia redeundi ad usum rationis, id est non manet in sua facultate recuperare usum rationis. Et sic non est simile, et unum est peccatum et non aliud.

5. — Dubium secundum erat, an sic ebrietas ex genere suo sit peccatum mortale, quod posset esse licita. De hoc sunt opiniones. Prima est opinio Martini de Magistris, qui dicit quod in duobus casibus licet inebriare se. Primus est in necessitate propter sanitatem secundum praecepta medicorum, sicut quando medicus consulit et ebrietas est necessaria ad salutem corporis ut ad hoc quod veniat in vomitum. Alius casus est ad evitandum saevitiam et tormenta tyrannorum. Cajetanus consentit in primo casu cum Martino, quod ebrietas ad incitandum vomitum est licita, sed alia media excludit, quia non sunt facienda mala ut inde eveniant bona. Sed magister noster Victoria tenet quod in nullo casu ebrietas est licita.

Sed nos dicimus, et sit prima propositio: Si concedatur quod ebrietas est licita in primo casu, etiam debet concedi quod est licita in secundo. Et probatur. Nam si ebrietas est licita ad evitandum damnum intrinsecum, ergo etiam erit licita ad evitandum damnum proveniens ad extrinseco. Vel quare non? Si ergo in primo casu licet, ergo etiam in secundo, contra Cajetanum. Item arguitur sic: pejus est abscindere manum quam inebriare se; sed licite potest quis abscindere manum ad evitan-

dum saevitiam tyranni, ut conservet vitam: ergo etiam inebriare se. Secunda propositio: Probabilius et rationibilius est quod in nullo casu ebrietas est licita. Et est magnum argumentum, quia si in aliquo casu esset licita, ut pro sanitate: ergo etiam sine magna causa esset licita, sicut quando esset utilis, quod tamen est inconveniens.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum ebrietas sit gravissimum peccatorum

Respondetur quod non, quia graviora sunt peccata contra Deum facta. Vide litteram.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum ebrietas excuset a peccato

1. — Respondet sanctus Thomas per tres conclusiones. Prima est: quod ebrietas ex parte defectus rationis excusat a peccato. Secunda: Ebrietas ex parte actus sui, si ille sit inculpabilis, excusat a peccato. Tertia: Ebrietas quae sequitur ex actu culpabili diminuit, sed non excusat a toto. Vide litteram et solutionem ad primum et secundum.

2. — Dubitatur primo, an ebrietas excuset a peccato quod alias sequeretur; v. gr., est aliquis qui ex consuetudine blasphemat; inebriat se et blasphemat: an ebrietas excuset illum vel a toto vel a parte ab illis peccatis quae alias sequerentur ex habitu.

Magister noster Victoria dicit se vidisse defendere quod ebrietas non excusat illum qui incurrit in illis peccatis, sed quod illa inculpantur ei. Et hanc opinionem tenet Martinus, quod ebrietas non excusat a peccatis factis in ebrietate, quae alias fierent et sequerentur. Et probat argumento temerario. Nam iste qui in ebrietate fornicatur cum aliqua, voluntarie accedit ad illam, quia alias accederet; et cognoscit illam esse alienam: ergo. Sed ad hoc dicemus quod non est voluntaria proprie, quia non potest iste modo evitare illud, nec cognoscit illam ut debet eam cognoscere esse alienam. Ideo meliora argumenta facit magister noster Victoria. Primo, quia ille actus est voluntarius in sua causa, nam

ebrietas non est causa illorum actuum, sed habitus: ergo si est voluntarius, est peccatum. Secundo arguit: Si quis ex consuetudine blasphemet etiam indeliberate, peccat mortaliter: ergo etiamsi blasphemat quando est ebrius. Consequentia probatur, quia ex eo excusat ebrietas quia aufert deliberationem; sed hoc in primo casu non impedit: ergo nec in secundo.

Sed his non obstantibus, ipse tenet contrariam opinionem, et dicit quod si ebrietas est inculpabilis, nullus actus ebriorum erit culpabilis et peccatum; et ita ego credo. Et probatur. Quia Deus non imputat illa quae non possumus evitare; sed ille actus in ebrio non potest evitari: ergo non est peccatum. Confirmatur hoc argumentum. Nam extra ebrietatem non toties blasphemaret sicut quando est ebrius: ergo signum est quod illa blasphemia non semper imputatur toties quoties imputaretur extra ebrietatem. Ultra, non semper imputatur: ergo nunquam imputatur. Probatur haec consequentia, quia non magis est una voluntaria quam alia, nec est major ratio quare una blasphemia sit voluntaria quam alia. Confirmatur hoc. Quia alias sequeretur quod aliqui aequali libertate ferentes se in peccato aequaliter peccarent. Patet in casu quod unus inebriaretur culpabiliter.

Ad argumenta in oppositum facilis est responsio et vos poteritis respondere.

3. — Sed est dubium an ea quae fiunt ab ebriis post ebrietatem culpabilem sint peccata.

Respondeo per propositiones. Prima est: quod ea quae fiunt ab ebriis formaliter vel virtualiter nullo modo praevisa nec intenta, non sunt peccata. Et hoc est secundum omnes. Dicimus quod non sunt praevisa formaliter, sicut quando non inebriavit se ad faciendum illa. Et dixi praevisa virtualiter, intelligendo de praevisione ab illis quae communiter solent accidere in tali ebrietate, id est providere ea quae solent alii ebrii facere, sicut qui projicit sagittam in nemore, tenetur providere an illic sint aliqui homines. Et sic si non sunt praevisa nec formaliter nec virtualiter, non sunt peccata. Unde dicit Cajetanus hic, quod illa peccata quae potius sequuntur ex passione quam ex actione et vino, non imputantur.

Sed dubium est et secunda propositio de illis quae sunt praevisa vel debita praevideri, an sint peccata vel non. De hoc sunt opiniones. Martinus dicit quod illa sunt peccata et imputabilia ad peccatum. Idem debet tenere Marsilius loquendo consequenter ad ea quae dixit in 2 Sent., q. 21, ubi concedit quod stat extra usum rationis perdere gra-

tiam, ut de illo qui tenetur surgere ad matutinas, et negligenter se habuit in surgendo, peccat quando non surgit. Itaque non peccavit antequam adveniat hora duodecima, et tunc etiam quando dormit perdit gratiam. Et sic tenendo hoc, debet etiam idem tenere de ebrietate. Sed sanctus Thomas non ita rigide loquitur et tenet hoc, quia licet dicat quod illa sunt peccata, non tamen ponit novam imputabilitatem ad peccatum.

Alia est communis opinio in scholis, quod illi actus in ebrio non sunt peccata taliter quod de novo imputentur ad peccatum. Hoc tenet Hadrianus in 4, q. 2 de eucharistia, et Majoris in 4, d. 17, et Gabriel in 2, d. 41, q. unica, dubio 3, et Martinus in 4.ª de ebrietate citat Joannem Andream et ...

Sed quid est tenendum de hoc? Sit tertia propositio: quod illa quae sunt praevisa vel debent praevideri, non sunt in ebrio peccata noviter imputabilia. Et probatur, quia illud non potest evitari: ergo non imputatur de novo ad peccatum. Cum ergo non potest evitare illud peccatum, anathema sit qui hominem obligat ad impossibile. Item confirmatur Quia alias si peccata illa de novo imputarentur, sequeretur quod duo aequaliter transgredientes praecepta Dei inaequaliter punirentur, ut patet de duobus qui inebriantur aequaliter et unus illico moritur et alius non. Hoc etiam multis argumentis probatum est in 1. 2. Videte ibi.

Sit quarta propositio: Probabile est valde quod illi actus in ebrio sunt peccata, licet non sint de novo imputabilia. Et haec est opinio sancti Thomae. Pro qua arguitur primo ex auctoritate Augustini 22 contra Faustum, cap. 28 ut hic citatur, quia dicit: "Culpandus est Lot, non inquantum incestus, sed inquantum ebrietas" (1). Ergo erat peccatum. Item pollutio nocturna procurata, id est volita formaliter vel virtualiter est peccatum, ut patet ex ca. *Non est*, dist. 6. Ergo etiam illi actus qui fiunt in ebrietate sunt peccata. Item actus exteriores sunt peccata quia sunt voliti aliquando: ergo etiam illi actus in ebrio qui sequuntur ex voluntate sunt peccata. Praeterea et ultimo arguitur sic: pollutio quae sequitur in vigilia, si fuit procurata, etiamsi pro tempore quo fuit non possit vitari, est peccatum, quia est voluntaria, licet pro illo tempore non sit peccatum. Ergo etiam actus ebriorum sunt peccata. Nam si excusarentur, esset per involuntatem. Sed ad hoc satis est quod ante habuerit voluntatem.

Quinta propositio est: quod etiam est probabilis opinio opposita modernorum, quod illi actus non sunt peccata.

---

(1) S. AUGUST. *Contra Faustum*, l. 22, c. 45. ML 42, 427.

Sexta propositio est: quod est quaestio de nomine an isti actus sint peccata vel non, habito hoc quod illi actus non imputantur ad majorem culpam et poenam, id est non habent novam imputabilitatem. Sed contra hoc arguitur: si illi actus ebriorum non sunt peccata: ergo non oportet illa confiteri. Si autem sunt peccata, ergo oportet illa confiteri. Ergo non est quaestio de nomine, sed de re. Ad hoc dico quod confitentur ut explicetur peccatum et ut melius confessor possit judicare de illo peccato, sicut dicitur de aliis circumstantiis peccatorum.

4. — Est aliud dubium, an sint ejusdem speciei sicut in sobrietate. Respondetur quod sic, nam idem est objectum. Item, quia iste qui occidit in ebrietate, dicitur injustus, et etiam alius: ergo sunt ejusdem speciei.

Sed dubitatur an propter conditionem personae inebriantis se, sint illi actus graviora peccata si fiant in sobrietate quam in ebrietate. Et videtur quod sic, nam isti actus habent novam et propriam malitiam, videlicet homicidii et malitiam ebrietatis: ergo.

Respondeo, et sit prima propositio: quod si illa peccata sunt affectata, ut videlicet quis possit liberius interficere inimicum, tunc illa peccata sunt graviora in ebrietate quam in sobrietate. Ita tenet hic Cajetanus, et sic est tenenda haec opinio ab illis qui dicunt quod ignorantia affectata potius aggravat quam minuat. Et hoc tenet sanctus Thomas in 1. 2. Secunda propositio: De aliis peccatis quae non sunt affectata, pro certo tenendum est quod minus aggravant et quod sunt leviora quam in sobrietate, quia sunt minus voluntaria. Unde sequitur quod sanctus Thomas intelligitur, non affectate, id est quando non fit illud affectate.

5. — Sed dubium est an eadem ratio sit de amentibus et ebriis. Martinus putat quod non, sed Cajetanus dicit, et melius, quod est eadem ratio de omnibus, licet sit aliqua differentia, quia non videtur quae sit major ratio de uno quam de aliis; ita quod si homicidium in amentibus sit volitum et imputetur ad peccatum, ita etiam in ebriis et parvulis si sit volitum.

Sed contra hoc arguitur sic: ebrii, si occidant, incurrunt irregularitatem, ut patet in clementina prima *Si furiosus*, de homicidio voluntario. Et tamen si amentes et furiosi occidant, non illam incurrunt. Ergo non est eadem ratio in omnibus. Si quis dicat quod quoad poenam ita est, sed non quoad culpam; sed tamen cum papa non prohibuit unum, nec aliud: respondeo negando illam consequentiam: ebrius incurrit

illam, ergo et amens. Et ratio est quia differentia non est quoad culpam, sed quoad poenam, quia irregularitatem aliquando incurrimus sine culpa. Et sic illic respexit casus magis regulariter contigentes, nam multi sunt ebrii et occidunt cum culpa sua. Sed non ita est de amentibus, qui multoties occidunt sine culpa.

6. — Sed dubium est an amentes et furiosi qui volunt incidere in dementiam ut occidant, incurrant irregularitatem. Ad hoc Cajetanus in fine hujus articuli respondet quod sic, quia leges puniunt homicidium voluntarium; et tamen illud est hujusmodi: ergo. Et confirmatur, quia quicumque apposuit causam sufficientem ad homicidium, dato quod posita non possit postea evitari, est homicida et incurrit irregularitatem si occidat. Ergo eodem modo qui voluntarie incidit in dementiam, si occidat, incurrit irregularitatem. Ita tenet Cajetanus, et non vidi aliquem quem contraveniat illi. Sed contra illum est illa clementina allegata, ubi videtur dici oppositum, quia illa non exprimit quod tales puniantur. Item, quia leges non respiciunt casus particulares, id est ea quae contingunt in particularibus personis, sed universalia. Cum ergo ut in pluribus amentibus homicidia non debeant puniri illa poena, sequitur quod nec in particulari. Sed his non obstantibus, credo opinionem Cajetani esse veram. Et ad clementinam illam dico quod nos intelligimus quando illud homicidium sequitur ex dementia, et ita debet interpretari. Si autem sequatur ex priori et praecedente volitione, non sequitur quod papa exceperit illum, sed debet sequi jus commune; non enim intendit papa deobligare illum.

7. — Sed dubium est an ebrietas sit gravius peccatum omnibus aliis peccatis quae sequuntur ex illa. Respondeo breviter quod est gravius omnibus aliis. Probatur manifeste de illo qui se vult inebriare ut committat illa peccata: tunc ebrietas est gravius peccatum omnibus illis, nam habet malitiam ab aliis peccatis tamquam a fine, supposito quod sint peccata mortalia. Ergo signum est quod est gravius peccatum.

8. — Sed dubium est, quando illa ebrietas sequitur ex negligentia sua et non voluntarie, an illa sit magis culpabilis. Respondeo quod etiam tunc est ebrietas gravius peccatum quam alia, quia illa habet propriam malitiam, et etiam malitiam actuum sequentium, id est peccatorum: ergo est gravius peccatum ceteris peccatis sequentibus. Et probatur totum hoc. De primo non est dubium, nam quicumque actus per quem aliquis se exponit periculo transgressionis alicujus praecepti, participat de malitia illius praecepti et peccat illo peccato. Sed per ebrietatem exponit se aliquis et se necessitat ad transgressionem aliorum praecepto-

rum, ut ad occidendum et ad alia peccata. Ergo ebrietas habebit malitiam peccatorum sequentium.

Sed contra hoc arguitur sic: quia ex isto casu sequeretur quod ebrietas haberet infinitam malitiam, quia habet malitiam omnium peccatorum sequentium. Dico ad hoc quod non sequitur quod haberet infinitam, quia non sequuntur peccata infinita. — O dicetis, saltem haberet grandem malitiam! — Respondeo quod nec hoc sequitur, quia nos non dicimus quod habet malitiam omnium peccatorum quae possunt ex illa sequi, sed omnium illorum quorum malitia fuit praevisa vel saltim debuit praevideri, et sic non erit valde magna malitia. Sed solum concluditur quod est incerta malitia quam habet ebrietas, quia in bene habituatis habet minorem, et in male habituatis majorem.

Sed secundo arguitur sic: Homicidium quod ex ebrietate sequitur, habet malitiam propriam homicidii et ebrietatis malitiam. Patet, quia finis capit malitiam a medio, ut si quis vult furari ut expleat ventrem, illa delectatio capit malitiam a medio. Ergo si quis vult inebriare se ut occidat, sequitur quod homicidium capit malitiam ab ebrietate. Ergo actus qui sequuntur ex ebrietate habent malitiam ab ebrietate. Ad hoc nos dicimus, quod hoc solum probaret quod ebrietas non esset gravius peccatum quam peccata intenta et praevisa per ebrietatem et non aliud. Sed quia de illis est adhuc vera conclusio, ideo respondeo aliter, quod sive homicidium habeat malitiam ebrietatis, sive non, nihilominus homicidium et alia peccata minus participant malitiam ebrietatis quam econtra ebrietas malitiam ipsorum. Ratio est quia medium magis participat malitiam finis quam finis de malitia medii. Unde finis ponitur pro circumstantia medii, et non econtra.

Tertio et ultimo arguitur sic apparenter: Peccata quae sequuntur ex ebrietate, naturaliter sequuntur ex illa: ergo habebunt tantam malitiam quantam habet ebrietas. Probatur consequentia; nam actus exteriores, quia naturaliter sequuntur ex interioribus, habent totam malitiam ab ipsis interioribus. Respondeo quod illa consequentia nihil valet, nam non quidquid sequitur ex peccato est peccatum, nec actus exteriores habent eamdem malitiam cum interioribus quia sequuntur ex interioribus, sed quia prohibentur per idem praeceptum. Quia non omne quod sequitur ex peccato est peccatum, nam digestio sequitur ex comestione, quae est peccatum si sit superflua, et tamen non est peccatum. Et si quis alat se pecuniis habitis ex meretricio, nutritio illa sequitur ex peccato, et tamen illa non est peccatum. Sed unde est peccatum actus exterior? Quia est prohibitus eodem praecepto cum interiori.

9. — Sed dubitatur an tanto graviora sint ista peccata sequentia ex ebrietate quanto gravior est ipsa ebrietas. Ad hoc dico per distinctionem de malitia ebrietatis. Quaedam est malitia propria et essentialis ipsius ebrietatis ex parte objecti, et alia est accidentalis ex parte periculi per hoc quod per illam exponimus nos periculo transgrediendi alia praecepta. Hoc dato, sit prima propositio: Tanto graviora sunt peccata quae sequuntur ex ebrietate quanto ebrietas habet majorem malitiam accidentalem. Haec est manifesta, licet non sit ita vera de peccatis quae sequuntur accidentaliter in aliis.

Secunda propositio: Peccata quae sequuntur ex ebrietate, non sunt graviora quanto ebrietas est major et gravior quantum ad malitiam essentialem ex parte objecti, immo gravitas essentialis ebrietatis impertinens est ad faciendum peccata sequentia majora vel minora. Et haec propositio probatur, quia illa peccata habent malitiam ebrietatis ratione periculi, id est per hoc quod per illam exponimus nos periculo. Ergo si ebrietas sit aequalis ex ista parte, licet sit inaequalis ex alia parte, peccata sequentia erunt aequalia.

10. — Sed dubium est de Lot, an peccaverit inebriando se, postea dormiendo et accedendo ad filias suas, ut habetur Gen. 19.

De hoc sunt duae opiniones. Altera est sancti Thomae hic, quod forte non peccavit et excusatur Lot. Et qui hoc defenderit, debet dicere quod filiae posuerunt et miscuerunt in vino aliquid inebriativum quod ipse Lot ignoravit et ad quod non respexit; aut fortassis quia illae loco aquae le aguaban el vino tinto con vino blanco; vel tertio quia fortassis ille non respexit et advertebat an vinum esset in tanta quantitate quod posset inebriari. Et hoc probatur sic: nam Lot in scriptura sacra laudatur; nec de facto isto reprehenditur: ergo.

Alia est communis opinio, quod Lot peccavit in illa ebrietate. Ita tenet Martinus in q. 2 de ebrietate, concl. 6; et probat multis testimoniis sanctorum, scilicet Augustini et Hieronymi et aliorum sanctorum. Nam Augustinus evidenter probat quod ille peccavit inebriando se, quia illud fecit ad consolandum filias, quod tamen non est bonum et rationabile fieri. Item arguit sic Augustinus: nam si Lot non peccasset, non praetermisisset scriptura laudare illum (1): ergo videtur quod peccavit. Et sic dico quod de hac quaestione nihil certum est, sed potest utrumque defendi. Secundo dico quod de incestu ipsius Lot, inter omnes est concordia et Augustinus in loco citato quod non fuit culpabilis. Sed quare

(1) S. Augustin. *Contra Faustum*, l. 22, c. 45. ML 42, 427.

non fuit culpabilis? Ratio omnium est quia incestus ille non fuit praevisus nec debitus praevideri pro tempore pro quo se inebriavit. Ita omnes dicunt. Sed Glossa in ca. *Inebriaverunt* 15, q. 1 arguit in contrarium, quia impossibile est quod aliquis nesciens accedat ad mulierem et sine culpa: ergo. Item Aristoteles in *Problemate* 11 in tertia particula et in quarta, ploblemate quinto, dicit quod plene ebrii non accedunt ad uxores (1). Sed dicetis, quare ergo excusatur, ut etiam excusat Glossa illum? Dicimus quod ex ignorantia, quia ipse putabat semper illas esse uxorem suam, et non quia ignorabat. Sed hoc non valet, et revera est argumentum, quia unde sciret ille quod illae semper erant uxor sua, et unde constare potuit quod in unaquaque nocte non cognovit illas non esse uxorem suam? Quia licet hoc putaret in prima nocte, non tamen in secunda. Item, quia si postea cognovisset, reprehendisset filias propter illud, sed de hoc nihil legitur. Item, illa non erat ignorantia vincibilis, unde ergo fuit excusatus? Item, in contrarium illius Glossae est sacra scriptura, quae dicit quod quando ingressa est filia major, non sensit illam aliquo modo. Item, textus dicit quod inebriaverunt illum, et se nesciente se immiscuerunt. Item, ebrii non est dubium quin possunt accedere ad mulierem, licet indeliberate faciant quod faciunt. Et sic dico quod ille excusatur quia ille nesciebat et nesciente fecit illud, sicut dicunt omnes; nec in hoc bene dixit Glossa. Absolute ergo tenendum est contra Glossam quod non peccavit.

---

(1) ARISTOT., *Problemata*, sect. III, 9. Didot, 4, 129.

QUAESTIO CENTESIMAQUINQUAGESIMAPRIMA

De castitate

ARTICULUS PRIMUS

Utrum castitas sit virtus

Respondet sanctus Thomas quod sic, ut patet in littera, ubi dicit quod castitas dicitur a castigando. Vide ibi. Ex responsione ad primum potest colligi alia ratio. Vide ibi.

Circa tertium argumentum vide q. 10, a. 4, supra; et de responsione ad quartum vide in 1. 2, q. 70.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum castitas sit virtus generalis

Respondet sanctus Thomas, et primo dicit quod castitas capitur dupliciter: uno modo proprie, et alio modo metaphorice, et fornicatio etiam capitur dupliciter. Et sic prima conclusio est quod castitas proprie capta est virtus particularis; sed largo modo capta est universalis. Vide litteram.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum castitas sit virtus distincta ab abstinentia

Respondet sanctus Thomas quod sic, et omnes conveniunt in conclusione in 3 Sent. d. [33].

Sed circa solutionem ad secundo est dubium, quid magis inebriat, delectationes venereae, vel ciborum et potus. An ergo delectationes po-

tus inebriantis sint minus opprimentes rationem quam delectationes venereae. Et videtur quod non, quia minus habet rationis ebrius quam fornicator. Sed in contrarium est hic sanctus Thomas. Ad hoc dico quod sanctus Thomas bene dicit; et ratio est quia delectatio venerea secundum se opprimit rationem, sed delectationes potus non secundum se, sed secundum fumositatem, et sic bene dicit.

In solutione ad [tertium] dicit sanctus Thomas quod omnia delectabilia ordinantur ad delectabilia tactus. Sed contra est de odore, quia videtur quod non ordinetur ad tactum. Ad hoc dicit Cajetanus quod, licet odor non secundum se ordinetur ad delectationes tactus, tamen indirecte et de per accidens ordinatur in tactum inquantum temperat frigiditatem vel calidum et alios humores.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum pudicitia pertineat specialiter ad castitatem

Respondet sanctus Thomas per propositiones. Prima est, quod pudicitia versatur circa signa venereorum, scilicet ut moderetur concupiscentias istorum signorum venereorum. Secunda propositio est, quod pudicitia versatur circa illa, non sicut virtus distincta a castitate, sed sicut quaedam pars illius. Unde potest inferri quod pudicitia non est actus castitatis, contra aliquos oppositum dicentes.

Sed dubitatur an pudicitia sit virtus distincta a castitate.

Ad hoc Martinus in q. 10 temperantia, concl. 5 dicit quod distinguitur a castitate, quia pudicitia est circa illa, scilicet circa oscula et amplexus, sed castitas est circa actus venereos. Et arguit ex illo hymno confessorum ubi dicitur: *Qui pius, prudens, humilis, pudicus, sobrius, castus fuit et quietus;* ubi ponitur loco alterius virtutis, et putat quod sanctus Thomas sit hujus sententiae cum illo.

Sed ad hoc, salva pace illius, dico quod sententia sancti Thomae in hac materia potest haberi in quatuor propositionibus. Prima est: quod pudicitia non solum versatur circa signa venereorum, sed etiam circa actus ipsos. Et hoc expresse dicit sanctus Thomas hic. Nescio quare ipse non adverterit. Secunda propositio est, quod pudicitia non est virtus distincta a castitate. Patet, nam assignavit illi eamdem materiam. Item, quia sanctus Thomas dicit quod ordinatur pudicitia ad castitatem, non tamquam virtus distincta. Ergo. Tertia propositio est: virtus quae

vocatur castitas et pudicitia, magis dicitur pudicitia ut moderatur signa venereorum quam ut moderatur ipsos actus venereos. Et haec est sancti Thomae ubi dicit: "Et quia haec magis reprimit" etc. Quarta propositio est, quod pudicitia sic accepta ut magis respicit signa venereorum, ordinatur ad castitatem tamquam exprimens circumstantiam castitatis; quia una circumstantia castitatis est moderari signa, et hoc reprimit pudicitia.

Secundo dico quod absolute dicendum est quod pudicitia non est virtus distincta a castitate. Cajetanus optime respondet ad argumenta Martini, sed non plus adjuvat sanctum Thomam. Ideo probatur ista conclusio. Quia ejusdem rationis sunt delectationes istae circa actus venereos, et circa signa venereorum, nam omnes sunt delectationes tactus: ergo non sunt ponendae distinctae virtutes, sed unamet sufficit. Secundo arguitur sic: non habent distinctam materiam, nam tota materia unius est materia alterius: ergo non distinguuntur. Antecedens probatur, quia pudicitia versatur circa venerea, id est circa delectationes venereas ut nomen ipsum sonat: ergo non est alia materia distincta castitas ab ista, scilicet a venereis. Item tertio, quia si illae virtutes distinguerentur, staret aliquem esse castum et impudicum et econtra, quod est imposibile, vel econtra peccaret contra unum et non contra aliud.

Tertio dico quod tamen dubium est an, dato hoc quod istae virtutes non distinguantur inter se, quare magis dicitur pudicitia versari circa signa quam circa actus venereos; quia cum pudicitia dicatur a pudore, maxime versabitur pudicitia circa illa quae sunt magis verecundiora. Sed cum actus ipsi sint magis verecundiores, sequitur quod circa ipsos magis versabitur pudicitia quam circa signa.

Quarto dico quod dubium hoc totum est quaestio de nomine et non de re, nam in re convenimus quod est una virtus, quia omnes conveniunt quod versatur pudicitia circa signa venereorum, et castitas circa ipsos actus, sed de nomine solum est dubium.

Ideo dico quinto quod illa virtus, scilicet pudicitia, in via sancti Thomae inquantum versatur circa signa, vocatur pudicitia, et alia quae versatur circa ipsos actus, vocatur castitas. Et Cajetanus dat hic duas rationes de nomine pudicitiae circa signa. Vide ibi. Sed ego aliter probo, quia ad pudorem ipsum vitandum qui ex venereis procedit, sufficit maxime castitas, sufficit habere lumbos praecinctos cingulo castitatis. Item, quia concupiscentia venereorum magis comprimitur castigatione quam pudore; et concupiscentia signorum comprimitur pudore: ergo castitas bene versatur circa actus ipsos et pudicitia circa signa.

QUAESTIO CENTESIMAQUINQUAGESIMASECUNDA

De virginitate

ARTICULUS PRIMUS

Utrum virginitas consistat in integritate carnis

1. — Respondet sanctus Thomas per conclusiones. Et primo dicit quod virginitas est immunitas quaedam a culpa. Secundo dicit quod in virginitate tria considerantur: primum est integritas claustrorum; secundum est resolutio seminis; tertium est integritas mentis et intentio servandi virginitatem. Et prima duo se habent ad virginitatem materialiter, et tertium se habet formaliter. Et ex his sequitur conclusio responsiva, quod virginitas materialiter est in corpore et formaliter est in anima, et in ejus integritate et in proposito abstinendi. Vide litteram ubi omnia patent.

2. — Sed pro majori declaratione est dubium: quid requiritur ad integritatem virginitatis?

Respondetur quod ad hoc, secundum sanctum Thomam, duo requiruntur; primum, propositum abstinendi a venereis; secundo requiritur immunitas et inexperientia voluntarie a delectatione venerea, quae delectatio consistit in seminis resolutione. Dico *voluntarie,* propter virgines quae violenter corrumpuntur. Ista ergo duo requiruntur ad virginitatem et sufficiunt, secundum sanctum Thomam, et non requiritur integritas claustri virginalis, si per aliquam fortunam aperitur. Et haec duo requiri et non aliud, satis explicat hic sanctus Thomas, quia ista, inquit, sunt de formali et de materiali virginitatis. Idem tenet in 4, d. 33, q. 3, a. 1, et in d. 49 in qua doctores sententiarii tractant hanc materiam, licet Majoris tractet etiam in d. 31.

Ex ista sententia sancti Thomae sequitur; primo, si debemus loqui de virginitate clare ut loquuntur nominales, quod virginitas est habitus

inclinans ad abstinendum perpetuo ab experientia venereorum et eorum propositum, connotando quod non sit experientia delectationis venereae. Secundo infertur quod, si quae sunt virgines inter agrestes, quae non habent propositum nubendi nec non nubendi nec abstinendi quia non putant de hoc, istae tales non dicentur virgines nec habere virginitatem, secundum sanctum Thomam. Tamen hoc corollarium est contra Majorem in 4, d. 49, q. 22, qui putat quod sint virgines. Sed in contrarium est argumentum, quia alias sequeretur quod virginitas non esset specialis, nec esset aliquid eximium in illa virginitate, nec daretur pro re gravi. Tertio sequitur quod martyres innocentes non possunt proprie dici virgines nec habent aureolam virginitatis, quia non habuerunt propositum abstinendi a venereis. — O contra, habent martyrium ex privilegio! — Concedo, sed nec est simile. Nam ad illud sufficit quod moriantur, non tamen ad hoc. Quarto sequitur quod eunuchi et spadones qui non possunt generare, possunt habere virginitatem, quia possunt habere omnia illa quae requiruntur ad virginitatem, secundum sanctum Thomam.

Sed contra hoc potest argui: quia tunc sequeretur quod in angelis et in hominibus in statu innocentiae potuisset esse virginitas. Patet, nam eunuchi sufficit quod habeant propositum servandi virginitatem etc.; et tamen angeli et homines illi habebant illa requisita ad virginitatem: ergo. Respondeo ad hoc negando sequelam, quia non est simile. Et ratio est quia eunuchi et spadones patiuntur aliquas passiones et tentationes, quas non poterant habere angeli nec homines in statu innocentiae. Et ideo eunuchi et spadones poterunt habere aureolam virginitatis, non autem angeli et homines in statu innocentiae.

Quinto et ultimo sequitur quod, si quae sunt virgines quae habent optimam complexionem a natura, et quae sine magna difficultate possunt servare illa tria, illae tales dicuntur esse virgines, contra Majorem, qui tenet contrarium in 4, d. 49, q. 22, videlicet quod istae tales, quia non patiuntur difficultatem, non mererentur aureolam virginitatis. Sed in hoc male sentit.

3. — Sed est dubium, an ad rationem virginitatis sit requisita integritas claustri virginalis, hoc est peculiariter an corruptae violenter dicantur virgines vel amittant virginitatem. Nec est quaestio de corruptione per medicinam vel alio quovis modo.

Sententia sancti Thomae hic est et in solutione ad quartum expresse, quōd tales violenter corruptae non perdunt virginitatem, id est manent virgines. Idem tenet in 4, d. 33. Sed tamen dominus Majoris in 4, d. 30,

q. 2 expresse tenet contrarium, quia dicit quod tales non sunt virgines. Idem tenet Martinus in materia de virginitate. Sed in aliquo differunt, videlicet quia Martinus dicit quod habitus qui manet in virgine corrupta, non inclinat ad actum ejusdem speciei specialissimae ad quem inclinabat antequam esset corrupta. Tamen Majoris concedit quod sic, sed dicit quod non appellabitur virginitas. Et probat contra Martinum; nam illi actus possunt continuare non obstante corruptione. Cajetanus hic dicit quod est distinguendum de virginitate, vel de naturali, aut de morali; et dicit quod loquendo de naturali, bene corrumpitur, non tamen virginitas moralis.

Sed nos respondemus per propositiones. Prima est: Certum est quod per violentam corruptionem non perditur habitus virginitatis. Patet, quia virtutes sunt in anima: ergo per coactionem non possunt perdi, nam coactio non infertur animae, sed corpori.

Sed est dubium circa hanc propositionem: an requiratur quod virgo faciat quidquid potest facere ad hoc quod non perdat habitum virginitatis, vel an perdat si consentit metu mortis. Ad hoc dico quod requiritur, secundum omnes, quod faciat totum quod potest; alias non dicetur violenter corrumpi. Et sic quando dicimus quod non, intelligimus quod virgo facit totum quod potest, quia alias non est violenta corruptio. Nam violentum est ab extrinseco passo non conferente vim: sed si ipsa consentit jam non confert vim.

Secunda propositio est: Certum est quod istae virgines quae violenter corrumpuntur, non possunt gaudere privilegiis aliarum virginum incontaminatarum et incorruptarum, quia talis non excusaretur ab irregularitate; sicut si quis duceret viduam, quia illa non posset consecrari in monialem. Et pro ista propositione et pro prima est quaestio tota quinta causae 32, ubi Gratianus adducit auctoritates expressas et Hieronymi et Isidori et aliorum multorum sanctorum ad probandum illas; et pro secunda propositione adducit Gregorium et Leonem, et pro prima adducit, ut dixi, Hieronymum et Isidorum et etiam Ambrosium.

Tertia propositio: Dubium est de nomine, an debeant appelari virgines necne. Et sic isto modo non mihi displicet opinio Majoris, quod scilicet tales non sint virgines. Et probat sic, quia alias aliqua virgo posset parere. — O dicetis, concedo de virgine habituali. — Secundo sic arguo: Violatur virginitas per violentam corruptionem; et hoc est stuprum: ergo jam non dicentur virgines. Praeterea, si hoc esset verum, sequeretur quod mulieres quae inculpabiliter cognoscuntur a viris in somno vel ebrietate vel dementia, vocarentur virgines, quod tamen est falsum

nec est in usu. Item, quia sancti in loco illo citato *Decreti* non vocant illas virgines, sed pudicas. Nec oportet glossare illos sicut dicit Majoris, quod in praemio sunt virgines, quia ego non video quod sancti vocent illas virgines. Et hoc dicimus capiendo istum terminum *virgo* ut accipitur in vulgo, non prout accipitur apud latinos, qui ratione aetatis appellant virgines, ut patet ex illo Virgilii: "Ah, virgo [infelix!], quae te dementia cepit?" (1). Unde sequitur quod multae habent aureolam virginitatis et habebunt, quae tamen hic desideraverunt esse virgines.

4. — Sed dubium est an requiratur vel satis sit ad corruptionem virginitatis quaecumque conjunctio et commixtio maris et feminae, sive interveniat resolutio seminis, sive non, vel an requiratur resolutio seminis. Et ratio hujus est propter illud quod dicit sanctus Thomas, quod virginitas est propositum abstinendi sine interventu seminis, quia seminis resolutio habet se materialiter ad virginitatem: ergo non requiritur.

Ad hoc respondeo quod per quamcumque commixtionem voluntariam maris et feminae corrumpitur virginitas irreparabiliter, etiamsi non concurrat resolutio seminis. Hoc tenet Majoris et Martinus in loco citato. Est tamen, ut vos sciatis, contra Cajetanum in isto loco, qui tenet quod si non fiat experientia venerea, id est si non interveniat resolutio seminis, non perditur virginitas irreparabiliter, sed perditur mentalis et non alia. Et pro hac opinione Cajetani videtur esse sanctus Thomas in 4, d. 33, q. 3, a. 1 ad quartum, nam ibi dicit quod, si ante tempus perfectae aetatis adsit concubitus, dum nondum adsit seminis resolutio, non perditur virginitas. Sed his non obstantibus, ego sisto in propositione posita, quam puto veram, nec mihi oppositum persuadere possum. Et hoc expresse patet ex Augustini auctoritate. Immunitas enim ab omni concubitu, inquit, est de ratione virginitati (2). Item, etiam sequeretur quod spadones et eunuchi qui non possunt seminare haberent aureolam virginitatis et non perderent virginitatem quidquid facerent, si in ultimo vitae velint haberet illud propositum, quod tamen est expresse contra Augustinum in libro *De virginitate*. Item probatur: quia non dicerentur virgines istae quae viros cognoverunt, etiam sine resolutione seminis. Ergo signum est quod per tales commixtiones corrumpitur virginitas. Item quarto arguo sic: quia vere est stuprum si virgo violenter et per concubitum corrumpatur sine resolutione seminis. Ergo vere perditur virginitas et irrecuperabiliter. Ex quo sequitur correllarie: quod

---

(1) VIRGILIUS, *Egloga VI*, 47. Didot 172.
(2) S. AUGUST. *De bono conjugali*, c. 13. ML 40, 384.

pueri ante potentiam generandi possunt perdere irrecuperabiliter virginitatem. Intelligimus tamen si sit in illis usus rationis. Secundo sequitur, quod illi qui ex infirmitate non possunt seminare, possunt perdere virginitatem etiam irrecuperabiliter. Et de istis non audet Cajetanus concedere quod non. Sic ergo etiam dicendum est de aliis omnibus apud Deum.

5. — Sed dubitatur an etiam perdatur virginitas per quamcumque voluntariam seminis resolutionem, sine commixtione maris et feminae, irrecuperabiliter.

De hoc est opinio nova Martini, et profecto, ut dicit Cajetanus, abhorrenda: quod non perditur virginitas per quamcumque resolutionem seminis, etiam voluntariam, si non sit commixtio maris et feminae, id est nisi per copulam carnalem. Sed nos cum Cajetano dicimus, quod per quamcumque voluntariam seminis resolutionem perditur virginitas irrecuperabiliter; contra Majoris, qui loco citato dicit quod perditur, sed recuperabiliter. Sed nos utrumque dicimus, scilicet quod perditur, et irrecuperabiliter. Et probatur tribus rationibus. Primo, quia alias sequeretur quod aliquis posset, sentiens pollui et voluntarie, et quod maneret et diceretur virgo, quod est inconveniens et absurdum. Nam virgines sunt illustriores portiones gregis Christi, et tamen computare illos inter tales est absurdum et inconveniens. Item, isti non possunt casti et temperati vocari. Si ergo castitas perditur: ergo et virginitas, cum sit perfectior virtus quam castitas, ut omnes concedunt. Item tertio, quia praecipuum quod est in [in]temperantia est delectatio in commixtione maris et feminae usque ad seminis resolutionem; et hoc habito, statim cessat actus ille turpis et non ultra proceditur. Ergo ubi ista habentur, cessabit virginitas: ergo illud est vitium. Et quod perdatur irrecuperabiliter probatur: quia per fornicationem perditur irrecuperabiliter: ergo etiam per voluntariam seminis resolutionem, cum hoc sit majus peccatum quam illud: ergo.

6. — Sed dubium est, an perdatur virginitas per complacentiam in involuntariam seminis resolutionem, sicut si gaudeat de experientia illius actus venerei.

Respondeo per duas propositiones. Prima: Virginitas mentalis perditur per illam complacentiam in illa resolutione seminis. Secunda est, quod non perditur irrecuperabiliter. Et hujus sententiae est Cajetanus hic in solutione cujusdam argumenti Martini. Et prima posset probari, nam illa complacentia est quodammodo voluntaria, nam jam ista quodammodo cognovit virum et experta est illam complacentiam veneream.

Ergo non est virgo mentaliter; sed non irrecuperabiliter. Item, illa complacentia in se est mala: ergo. Et secunda probatur. Nam per propositum fornicandi non perditur virginitas irrecuperabiliter, ut statim dicemus: ergo nec per complacentiam in praeterita delectatione venerea praecipue involuntaria perditur virginitas irrecuperabiliter.

7. — Sed in proposito dubitatur, an virginitas corrumpatur et perdatur per propositum quodcumque cognoscendi virum et experiendi delectationes venereas, vel per propositum contrahendi.

Respondeo quod per quodcumque propositum experiendi res venereas perditur virginitas. Et hujus sententiae est sanctus Thomas cum dicat, quod ad integritatem virginitatis requiritur propositum abstinendi a venereis. Ita tenet Majoris, et hic Cajetanus et fere omnes. Sed unus est qui tenet contrarium, scilicet Martinus de Magistris, quod non perditur virginitas nisi interveniat copula carnalis, ita quod ad hoc quod perdatur virginitas, requiritur violatio claustri virginalis, requiritur copula carnalis. Sed contra illum probo propositionem nostram. Nam omnibus virginibus dabitur corona, id est aureola virginitatis: et tamen illis non dabitur aureola virginitatis: ergo per tale propositum perditur virginitas. Antecedens pro minori patet, quia illae nihil faciunt eximium et praestans; et tamen non datur propter aliud: ergo non erunt virgines. Item, ille actus spectat ad castitatem: ergo non spectat ad virginitatem. Item, si non requireretur hoc propositum, sequeretur quod virginitas non esset virtus specialis, quod est falsum. Vel unde haberet quod esset virtus specialis, si illud non requireretur?

Sed contra hoc arguit Martinus, quia alias sequeretur quod nunquam aliqua virgo voluntarie desponderet alicui, quia eo ipso quod voluntarie desponderetur, perderet virginitatem, cum habeat propositum. Item, quia istae antequam ducant virum, sunt feminae virgines; et non viduae nec conjugales: ergo virgines. Et idem est de viris. Item, si infideles invaderent aliquam civitatem, et in contumeliam fidei interficerent omnes tales feminas virgines, Ecclesia coleret eas, non solum tamquam martyres, sed tamquam virgines. Et tamen aliquae haberent propositum nubendi, nam non de omnibus crederet quod haberent propositum non nubendi. Ergo illud non requiritur.

Pro solutione argumentorum est notandum, ut hic dicit Cajetanus, quod virginitas est duplex, scilicet moralis et naturalis. Et moralis est duplex: quaedam ut dicit quemdam actum castitatis; et isto modo probat Martinus quod illae sunt virgines. Alia est virginitas moralis, id est alio modo accipitur ut dicit quemdam virtutem specialem; et ista perditur

per propositum nubendi. Unde argumenta Martini probant quod non perdunt virginitatem quantum ad actum castitatis, et non aliud.

Sed quid dicemus ad aliud nostrum argumentum, quod Ecclesia coleret illas pro virginibus? Dico quod nescio respondere nisi altero duorum modorum. Primo, quod non omnes quas colit Ecclesia pro virginibus habent aureolam virginitatis, nam non colit eas tamquam si habuissent specialem virtutem virginitatis, sed ut habent actum castitatis. Secundo dico, quod propositum in fine mortis servandi virginitatem, satis est et sufficit ad recuperandam veram virginitatem. — O quid dicetis de illis qui non cogitant pro tunc de virginitate? — Dico quod de illis sufficeret prima solutio, quam pro illis tene.

8. — Sed ultimo dubitatur, an per omnia per quae perditur virginitas, perdatur irrecuperabiliter. Respondeo quod non, nisi per duo, scilicet per copulam carnalem, et per voluntariam seminis resolutionem perditur irrecuperabiliter virginitas. Unde in aliis casibus non perditur irrecuperabiliter, sed potest recuperari. Sed quomodo tunc recuperabitur virginitas? Dico quod potest recuperari per propositum habendi et servandi illam in futuro, et etiamsi habeat hoc propositum in extremo vitae, id est in articulo mortis, sufficit ad recuperandum virginitatem, quod est contra Majorem ut puto. Et probo, quia istae tales dicentur virgines ab omnibus: ergo recuperaverunt virginitatem. Item, quia illud propositum ante extremum vitae sufficeret ad habendam et recuperandam virginitatem: ergo etiam in extremo vitae. Vel quare non, cum sint ejusdem speciei, et non sit major ratio de uno quam de alio? Item, illa est castitas, et tamen non viduae nec conjugis, ergo virginis.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum virginitas sit illicita

Respondet sanctus Thomas per conclusionem universalem, quod virginitas non est illicita, sed laudabilis. In hoc omnes conveniunt. Vide litteram.

Sed dubium est an virginitas ex fine solum sit laudabilis, vel ex genere suo et non ex fine. Et ratio hujus est quia sanctus Thomas videtur dicere quod sit laudabilis ex fine. Ad hoc dico quod ex objecto immediato est indifferens, id est nec bona nec mala, sed est laudabilis ex

fine ad quem ordinatur. Et quia quicumque intendit servare virginitatem intendit facere quod Ecclesia praetendit, ideo dicendum est quod simpliciter ex fine est laudabilis et ex objecto jam informato fine.

Sed majus dubium est circa solutionem ad secundum argumentum, de illo praecepto: *Crescite et multiplicamini;* an aliquando, id est aliquo tempore obligavit singulos, et an in extrema necessitate obliget.

Respondeo quod in aliquo tempore obligavit singulos, scilicet in principio. Patet, nam praeceptum de alimento sumendo obligabat singulos: ergo etiam praeceptum de multiplicando. Sed contra hoc potest argui ex solutione illa sancti Thomae, quia videtur ponere differentiam inter illud praeceptum et aliud de sumendis cibis. Et ad hoc Cajetanus respondet quod sanctus Thomas non voluit dicere nisi quod est differentia inter illa praecepta, quia praeceptum de sumendis cibis de per se obligat singulos, sed non aliud. Nec negat quin aliquando, scilicet in principio obligavit singulos. Secunda propositio est et certa, quod modo illud praeceptum non obligat singulos. Patet, quia virginitas est de consilio, ut patet apud patrem de Castro contra Lutherum et alios haereticos in verbo *Virginitas*. Tertia propositio: Ex quo fuit sufficienter multiplicatum genus humanum, non obligavit singulos, sed multitudinem, id est non fuit prohibita virginitas. Et probatur haec propositio, quam credo esse contra multos qui dicunt in lege veteri esse prohibita virginitas. Et sanctus Thomas in tertia parte, q. 28, a. 4 hoc voluit dicere, quia dicit quod eo tempore erat necessaria virginitas, et Majoris in loco citato dicit quod Elias et Jeremias ex dispensatione servaverunt virginitatem. Sed contra hos dicimus, quod postquam non erat periculum de perditione generis humani, erat licita virginitas. Et probatur, quia non est contra praeceptum, nam ubi prohibitum est? Si dicatis quod ratione hujus praecepti, dico quod illud non magis obligat tunc quam modo. Aliqui dicunt quod Deuter. 7 (v. 14), quia ibi habetur: *Non erit in te sterilis,* et quod sit maledicta. Sed illud non est nisi maledictio et non praeceptum, et intelligitur de consilio. Et ita illud psalmi 127 est de consilio. Breviter, in sacra scriptura non invenitur prohibitum. Item, multi servaverunt virginitatem; et non constat de dispensatione: ergo fuit licita. Antecedens patet, quia Jeremias et Elias et Razias (II Machab. 14) et Joannes Baptista et alii servaverunt illam; et tamen non reprehenduntur: ergo bene fecerunt. Item, de beata Maria. Immo crediderim quod etiam in statu innocentiae non esset prohibita, postquam jam sufficienter esset promulgatum et propagatum genus humanum. Ultima propositio est: quod dato quod

nunc veniremus ad talem statum et penuriam quod diminueretur genus humanum etiam usque ad duos, credo quod non esset illicita virginitas, id est non esset illicitum servare illam, quia in tali casu credendum est, ut dicit Hieronymus, quod jam ultimus dierum venit in quo non est jam ultra generandum, quidquid dicat Scotus in contrarium hujus propositionis, et Martinus et etiam Cajetanus quaest. sequenti, a. 4. Hoc tamen quod dicimus, intelligitur de per se. Et ita credo tenet magister noster Victoria. Sed tamen nunquam veniemus in similes angustias.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum virginitas sit virtus

1. — Respondet sanctus Thomas quod sic. Vide in littera.

Sed dubitatur. Primo, an ista conclusio sit certa, quod virginitas est virtus. Et hoc est propter Buridanum, qui dicit quod non est virtus, nam in multis casibus non esset laudabilis, sed vituperabilis, ut citat Martinus in q. 2 de virginitate. Item, quia virginitas de se non habet objectum bonum: ergo non est virtus. Antecedens patet, quia abstinere a delectatione venerea, nisi fiat propter aliquem finem, est indifferens, id est nec bonum nec malum.

Dico quod est certum quod virginitas non solum est virtus, sed praestantissima, id est principalissima virtus, et de se laudatur et a sanctis et in sacra scriptura. Et ad primum argumentum Buridani, respondeo quod illa consequentiam non valet; in aliquo casu non est laudabile servare virginitatem: ergo non est virtus. Isto modo probaretur quod nulla virtus moralis esset virtus. Unde namque valet ista consequentia: aliquando est malum dare eleemosynam: ergo eleemosyna est mala? Certe nihil valet, quia licet dare eleemosynam sit malum in aliquo tempore, nihilominus eleemosyna est virtus, et sic de aliis virtutibus.

Ad secundum, nego antecedens, scilicet quod de se non habeat objectum bonum; quia objectum virginitatis non est simpliciter et solum abstinere a delectatione venerea, sed abstinere propter aliquem finem, ut videlicet vacemus Deo et contemplationi divinae, ut dicit sanctus Thomas in art. secundo et in isto etiam. Et sic respondet Cajetanus ad hoc argumentum.

Sed contra hoc arguitur: quia ex illo sequeretur quod tota bonitas virginitatis sumi debet a fine, id est quod virginitas non haberet aliam bonitatem nisi bonitatem finis. Ad hoc argumentum respondet magister noster Victoria quod consequentia ista non valet, scilicet abstinere a venereis non est bonum nisi propter aliquem finem: ergo non habet aliunde bonitatem, id est ipsa de se non est bona nisi a fine. Consequentia non valet, quia velle subire pericula mortis non habet bonitatem nisi propter aliquem finem: ergo fortitudo non habet aliunde bonitatem; haec consequentia non valet, ergo nec alia.

Sed potest replicari contra hoc, quia quae differentia est inter ista, volo ire ad campum propter sanitatem, volo subire pericula mortis propter honestatem et volo abstinere a venereis propter contemplationem? Certe nulla videtur esse differentia de se inter istas volitiones; et tamem prima, scilicet ire in campum propter sanitatem est indifferens et non habet aliquam bonitatem nisi bonitatem finis: ergo sic in aliis. Respondeo negando consequentiam. Et ratio est quia aliae duae volitiones non sunt ita indifferentes sicut prima, nam de se illae ordinantur in aliquem finem bonum, quia virginitas de se habet quod inclinet ad bonum: non tamen ire in campum, et sic non est simile. Sed unde est quod virginitas appelletur virtus? An hoc habeat virginitas ex se? Ad hoc dicit Martinus quod ex impositione nominis non habet virginitas abstinentiam pro utilitate et castitate et ut apertius se possit in rebus divinis occupare, sed illud provenit ex communi acceptione hominum, nam modo ex usu capitur virginitas pro tali abstinentia. Et sic de se virgines fatuae possent appellari virgines.

2. — Sed dubitatur secundo, an virginitas sit virtus specialis.

Respondetur quod sic, et ita dicit hic sanctus Thomas, quia habet se circa maximas abstinentias. Idem tenet Cajetanus et magister noster Victoria. Sed contrarium tenet Richardus in 4, d. 33, quod virginitas non est virtus specialis, id est distincta ab aliis; sed dicit quod castitas est una virtus quae aliquando appellatur virginitas, aliquando castitas conjugalis. Et probat sic. Nam virginitas et castitas solum differunt penes magis et minus, id est non differunt nisi sicut magis et minus. Et tamen magis et minus non sufficiunt ad distinguendum virtutes et species quando non sunt alterius rationis. Cum ergo ista non sint alterius rationis, sequitur quod virginitas et castitas non differunt specie. Si tamen dicatis quod magis et minus hic sunt alterius rationis: contra, sequitur ergo ex hoc quod virginitas spectaret ad appetitum irascibilem, nam

habet pro objecto arduum; quod tamen non est concedendum, sicut non concedit sanctus Thomas, sed semper versatur circa delectationes.

Sed aliter ego sic arguo: quia ad abstinendum ad tempus ab omni voluptate venerea non requiritur specialis virtus, quia sufficit castitas: ergo nec ad abstinendum perpetuo, id est pro toto tempore, quia sufficit alia virtus ut castitas. Confirmatur. Si aliqua mulier putaret quod non deberet vivere nisi decem annos, illa non indigeret speciali virtute ad abstinendum per decem annos, quia sufficit castitas: ergo nec ad abstinendum per undecim, quia non erit major difficultas in illo postremo vitae quam in toto tempore praeterito. — O, dicetis, quod difficilius esset abstinere per undecim! — Contra, sumamus aliam cui constaret quod viveret per duodecim. Tunc sic arguo: ad abstinendum per undecim non requiritur specialis virtus: ergo nec ad abstinendum per duodecim. Secundo sic arguo: in vidua ad propositum servandi castitatem et abstinendi ab omni voluptate venerea non requiritur specialis virtus, id est alia distincta a castitate: ergo nec in virgine erit necessaria. Patet consequentia, quia difficilius est viduae abstinere quam virgini, ut dicit Hieronymus, quia jam est experta venerea (1). Item tertio: eadem virtus quae sufficit ad abstinendum a carnibus ad tempus, sufficit ad abstinendum perpetuo. Non est alia in carthusiensi et in alio quovis homine. Ergo eodem modo eadem virtus quae sufficit ad abstinendum a voluptatibus venereis ad tempus sufficit ad abstinendum perpetuo. Praeterea, si esset aliqua mulier quae posset sine cibo, sine hoc quod comederet se sustentare ad abstinendum ab omni voluptate ciborum, sicut dicitur de una, tunc in illa non requiritur specialis virtus. Ergo nec ad abstinendum perpetuo ab omni voluptate venereorum erit necessaria specialis virtus. Item ultimo arguitur: non stat quod quis peccet contra virginitatem quin peccet contra castitatem, nec econtra: ergo istae virtutes non sunt distinctae inter se. Quid ergo est dicendum?

Dico ad hoc dubium quod utraque opinio istarum est probabilis et defendi potest, et forsan facilius posset defendi opinio Richardi de Mediavilla quam opinio sancti Thomae. Secundo dico quod melius et verius videtur hoc, scilicet quod virginitas sit specialis virtus. Sed in modo probandi est differentia et difficultas, quomodo possit inquam probari. Et Cajetanus hic, ut potest colligi ex responsione ad duo dubia, assignat duas rationes. Prima est, quia virginitas habet aliud objectum a castitate: ergo est specialis virtus, id est distinguitur ab illa. Ante-

(1) S. Hieronymus, *Epist. XXII.* 15. ML 22, 403.

cedens probatur, quia virginitatis objectum non est abstinere a venereis etiam propter temperantiam, sed propter obsequium et cultum divinum, ut vacet rebus divinis. Unde si consideretur illo primo modo, idem est quod castitas. Secunda ratio illius est quia virginitas ut est specialis virtus versatur circa abstinentiam a voluptate venerea ex voto, et castitas non: ergo distinguuntur. Antecedens probatur ex sancto Thoma in solutione ad quartum, ubi dicit quod virginitas est integritas carnis voto firmata. Ex quo potest inferri quod quando sanctus Thomas dicit quod virginitas est specialis virtus, intelligitur ut est voto firmata et ad vacandum divinis rebus. Et secundo sequitur quod ad propositum abstinendi perpetuo a venereis voluptatibus etiam sine voto, sufficit castitas, non tamen ad abstinendum ex voto; ad illud est virginitas.

3. — Sed iste modus defendendi sanctum Thomam non placet magistro nostro de Victoria. Et ideo contra illum arguit sic unico argumento: quia votum non mutat virtutem, nam ad eamdem virtutem pertinet abstinere a carnibus ex voto et non ex voto, id est etiam ante votum et post votum: ergo. Sed Cajetanus negaret illud antecedens, quia majus peccatum est fornicatio in homine habente votum quam in alio; aliud enim est praeceptum et votum. Et licet praeceptum non mutet virtutem, non sequitur etiam sic de voto. Ideo majoris efficaciae est argumentum quod ipse Cajetanus facit contra se: quia votum pertinet ad religionem; et virginitas ad temperantia: ergo per votum non efficitur virginitas virtus specialis, quia virginitas est species temperantiae, nam diversorum generum oportet quod diversae sint species. Per illud enim quod spectat ad animal non constituitur species corporis: ergo sic per speciem temperantiae non constituitur species religionis. Sed ad hoc respondet Cajetanus concedendo assumptum, et sic dicit quod aliquando in ista materia temperantiae concedendum est quod per aliquam circumstantiam quae non spectat ad temperantiam, constituitur alia virtus in virtute temperantiae, ut per votum constituitur specialis virtus temperantiae. Sicut adulterium constituitur in specie luxuriae, non per speciem et differentiam pertinentem ad luxuriam, sed ad justitiam, ita virginitas constituit speciem temperantiae, non per differentiam et speciem temperantiae, sed religionis.

Sed ego aliter arguo contra istam opinionem Cajetani. Quia ex illa sequeretur adhuc quod multi haberent aureolam virginitatis, et tamen non haberent perpetuo specialem virtutem virginitatis, ut sunt illi qui habent propositum abstinendi perpetuo: ergo. Et si hoc non habetur pro inconvenienti, arguo sic secundo: Non habet specialem difficulta-

tem abstinere ex voto et sine voto quae requirat specialem virtutem praeter castitatem et religionem, ut est notum; sed ad hoc non requiritur specialis virtus: ergo nec ad aliud. Antecedens patet, quia si habet aliquam difficultatem, illa per religionem et castitatem potest vinci: ergo: Item tertio arguitur sic: abstinere ab omni voluptate venerea etiam pertinet ad castitatem; et tamen non ad castitatem conjugalem, nec vidualem: ergo ad virginitatem.

Sed si iste modus non satisfacit, oportet demus modum aliquem. Ideo dico quod probabilior modus est ille quem secutus est sanctus Thomas in littera, quod videlicet absolute virginitas habet specialem quamdam difficultatem, scilicet propositum nunquam experiendi venerea etiam sine voto, et hanc difficultatem per castitatem non possumus vincere, et ideo oportet ponere aliam specialem virtutem. Et isto modo defendit et salvat illum magister noster Victoria. Et confirmatur hoc. Quia cum multi sint qui libenter sunt casti, pauci vero sint qui libenter servent virginitatem, id est qui sint virgines respectu illorum, et semper hoc inventum fuit: ergo signum est quod est specialis difficultas et ita specialis virtus.

Sed quid dicemus ad argumentum Cajetani in contrarium? Martinus respondet concedendo quod virginitas et multae vertutes possunt perdi sine peccato, ut voluntaria paupertas potest perdi sine peccato. Et aliter, si virgo sit et cum dispensatione nubat, tunc illa virtus specialis perditur sine peccato. Secundo dico quod illa opinio sancti Thomae est vera.

4. — Sed dubium est, an virginitas et habitus virtutis sit recuperabilis dum semel perditus fuerit.

Respondet sanctus Thomas in solutione ad secundum quod virginitas quantum ad formale, id est quantum ad propositum abstinendi perpetuo a venereis est recuperabilis, sed non quantum ad materiale, id est quantum ad integritatem. Istam opinionem tenet Cajetanus, et dicit quod aliter est dicendum de formali quando est conjunctum propriae materiae, ut quando dicit, volo servare virginitatem, et aliud est quando non est conjunctum materiae, ut quando dicit, velim servare si possem. Unde sicut satis est ad recuperandum magnificentiam habere propositum, si habuero divitias, commode distribuam, sic etiam ad recuperandum virginitatem satis est habere propositum.

Alia est opinio Martini dicentis quod non potest recuperari virginitas semel amissa, ita quod si virginitas semel perdatur, nunquam potest recuperari. Quae opinio, ut ingenue verum fatear, mihi magis

placet. Et potest ex Martino adduci unum argumentum: quia non potest habere propositum servandi virginitatem, non potest habere actus virginitatis nec habitum, quia non esset illud propositum validum, sed inane. Sed secundo et principalius sic arguo: si virginitas posset recuperari, sequeretur quod in multis qui non sunt virgines, qui non habebunt aureolam virginitatis, esset virginitas, id est essent virgines. Vos concedetis corollarium. Sed tertio sic arguo: nulla est specialis difficultas in illo qui semel amisit virginitatem quae difficultas requirat specialem virtutem, quia non manet objectum virginitatis: ergo non manet virginitas. Antecedens patet, quia difficultas erat non esse expertus venerea; sed iste jam illa est expertus: ergo. Confirmatur. Quia ex illo sequitur quod conjugati et possent perdere et adquirere virginitatem, sicut si doleant quia contraxerunt matrimonium, et habeant propositum illud servandi illam et abstinendi a venereis ex pacto inter ambos.

Et argumentum potissimum quod habet contra hanc opinionem opinio sancti Thomae est hoc, quia alias, virtutes omnes non essent connexae. Sed ad hoc dico quod haec consequentia nihil valet: iste habet unam virtutem: ergo habet omnes, ut patet de puero qui habet alias virtutes, et non habet poenitentiam quae est virtus. Ita etiam potest dici de virginitate, quia sufficit castitas. Sed aliter potest argui pro sancto Thoma: quia amissa virginitate, ponitur actus castitatis. Patet, quia illud propositum abstinendi pertinet ad castitatem; et tamen non ad conjugalem nec vidualem: ergo ad virginalem. Ad hoc dico quod ille actus est actus castitatis. Et ad argumentum, non est actus castitatis conjugalis nec vidualis, ergo virginalis, nego consequentiam et concedo antecedens, et dico quod erit actus castitatis simpliciter, nam multi tales actus sunt qui nec sunt conjugales nec virginales nec viduales, sed sufficit quod sint castitatis. Secundo possumus dicere quod est actus castitatis vidualis quantum ad similitudinem, id est quod est similis actus castitatis vidualis. Ex quo sequitur quod quando quis perdit virginitatem, Deus non infundit ei virginitatem, ut notum est ex his quae diximus.

Majoris cruciatur nimis in hoc, videlicet quis actus sit iste in virgine, volo [nolo?] nubere. Et tandem dicit quod est actus virginitatis. Sed mirabilis est reductio illa, quia putat quod nullus sit actus castitatis quin sit virginitatis, vel conjugalis vel vidualis.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum virginitas sit excellentior matrimonio

Respondet sanctus Thomas per conclusionem, quod virginitas est excellentior matrimonio. Haec conclusio est certa, et esset haereticus dicere quod matrimonium sit aequale virginitati. Et Jovinianus et Elvidius tenuerunt hanc haeresim, quae in multis decretis damnata est. Fuit damnata a Siricio papa (1). Et in libro *Haeresum* patris de Castro invenio quod istam epistolam scripsit ad africanos episcopos, et ibi dicit quod in concilio in plebe telensi congregato illi episcopi approbaverunt hanc epistolam. Item Paulus I Cor. 7; ex professo in tota illa epistola, si bene ponderetur, damnatur ista haeresis, ubi laudat virginitatem et commendat illam tamquam meliorem et excellentiorem, et hoc per totum caput. Et etiam ex illo ultimo, *Mulier alligata est viro,* ubi dicit quod nubat in Domino; beatior autem erit si maneat in meo consilio. Haec verba intelliguntur de muliere non alligata. Item facit illud Mat. 19 (v. 12) : *Sunt eunuchi qui se castraverunt propter Christum. Qui potest capere capiat,* ubi voluit insinuare excellentiam castitatis et virginitatis. Et idem patet Mat. 22.

In solutione ad secundum sunt duo dubia propter Joannem Baptistam. Primum dubium est: an ex parte praeparationis animae Abrahae, fuerit aequalis continentia ipsius si fuerit necessaria cum continentia Joannis Baptistae. Et sanctus Thomas hic videtur dicere quod sic. Patet, quia fuit aequalis sicut dicit Augustinus, ut citat sanctus Thomas in littera (2); et non ex alia parte nisi ex parte praeparationis animae: ergo. Sed Martinus arguit quod non fuit ex illa parte, quia Abraham non habuit illud propositum, quia fuisset inane. Ad hoc dico quod aliquando habuit talia proposita, et multi habent; sed magister noster Victoria dicit quod illud sancti Thomae non est intelligendum propter illam praeparationem animae, si fuerit necessaria, sed propter obedientiam quam habebat Abraham Deo, ita quod non intelligitur de proposito formali, sed de promptitudine illius.

Sed dubium est an fuit aequalis Joanni Baptistae Abraham. Et videtur quod sic, quia fuit aequalis cum continentia Joannis Baptistae;

---

(1) Siricius papa, *Epist. II.* Mansi, 3, 663.
(2) S. August. *De bono conjugali,* cap. 21. ML 40, 391.

et habuit tantam obedientiam: ergo fuerunt aequaliter sancti. Respondeo quod verosimilius est quod Joannes Baptista fuit major et sanctior. Non dico pro certo, quia licet ad litteram illa auctoritas, *Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista* (Mat. 11, 11), non concedatur de omnibus, tamen de prophetis illud est verum; et etiam propter alias congruentias; licet posset negari, sed non bene.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum virginitas sit maxima virtutum

Respondet sanctus Thomas quod virginitas est excellentissima virtutem, id est convenientissima ad adquirendum alias virtutes.

In hoc articulo nihil est notandum. Sed de tota hac materia videte Cyprianum in libro *De pudicitia virginum* et *De virtutibus et laudibus virginum* (1), ubi multa pulchra et digna ut notentur dicit in illis libris.

Sed dubium est an castitas vidualis distinguatur ab aliis duabus, id est an castitas vidualis, et castitas virginalis et conjugalis distinguantur inter se. Et videtur quod sic, quia illa est divisio generis in illa membra: ergo.

De hoc sunt duae opiniones. Prima est sancti Thomae in art. tertio in solutione ad primum, ubi dicit quod castitas vidualis non distinguitur a castitate conjugali, sed quod unus est habitus ambarum. Et probat. Quia viduitas non addit aliquam excellentiam supra communem castitatem, quia licet addat aliquid, illud non est excellens: ergo non est species distincta a castitate conjugali. Item idem patet ex illis ultimis verbis, quia circa pecunias et avaritiam non ponuntur nisi solum duae virtutes, scilicet magnificentia et liberalitas: ergo etiam circa delectationes non debent poni nisi duae virtutes, una quae sit virginitas, et alia quae sit ad communes delectationes. Et Cajetanus in hoc loco idem tenet cum sancto Thoma hic et defendit istam opinionem et probat illam. Nam alias viduitas posset perdi sine peccato, nam secundae nuptiae sunt licitae. Item, quia objectum formale viduitatis non differt a castitate conjugali nisi secundum [su]pererogationem: ergo. Eamdem opinionem tenetur defendere Majoris in his quae dicit in 4, d. 33, q. 2, quia dicit

(1) S. CYPRIANUS, *De habitu virginum*. ML 4, 415 ss.

quod idem est habitus qui inclinat post venerea et ante venerea, id est idem habitus inclinat post experientiam venereorum et ante experientiam ad servandum castitatem: ergo.

Alia opinio est Martini, qui dicit quod sunt tres species distinctae castitatis: una vidualis, alia conjugalis et alia virginalis. Et hoc probat apparenter, quia illis speciebus vel habitibus respondent diversa objecta, id est objecta illorum habituum sunt diversa et distincta specie: ergo et illi distinguuntur. Antecedens patet, quia objectum virginitatis est integritas carnis et abstinere ab omni voluptate, et vidualis objectum est abstinere perpetuo, id est continentia perpetua, et conjugalis objectum est abstinere ab illicitis voluptatibus; et tamen objecta ista differunt specie: ergo et ipsae virtutes differunt specie. Item arguitur sic: tantum differunt inter se castitas vidualis et virginalis quantum vidualis et conjugalis; sed primae differunt specie: ergo et secundae. Antecedens probatur. Quia vidualis differt a conjugali quia castitas vidualis proponit perpetuo abstinere et absolute ab omni voluptate, sive licita, sive illicita; et alia solum ab illicita conjunctione: ergo cum in hoc differant aliae, sequitur intentum. Item, ad propositum abstinendi a voluptate venerea in ea quae non est experta delectationes venereas, oportet ponere virtutem specialem: ergo etiam in illa quae experta est eas, cum ita difficile sit abstinere, immo magis, ut dicit beatus Hieronymus, nam major difficultas est in experta ad servandum castitatem quam in non experta. Confirmatur, quia nihil facit quod sit experta vel non experta ad variandum speciem objecti. Et revera hoc argumentum majorem haberet apparentiam, si quis teneat cum sancto Thoma quod illa quae habet propositum abstinendi a venereis et amisit virginitatem extra matrimonium, spectat ad virginitatem. Ergo etiam illa quae in matrimonio.

Dico primo quod haec opinio est probabilis. Secundo dico, quod probabilior est opinio sancti Thomae, quod castitas vidualis non distinguitur a conjugali castitate. Et ultra potest probari, quia quae fuit bona in conjugio, erit bona vidua, nam facilius erit bona vidua illa quae fuit bona conjux quam illa quae fuit mala. Ergo signum est quod illa castitas quae inclinabat illam ante viduitatem, inclinat modo post viduitatem. Ergo castitas vidualis et conjugalis sunt ejusdem speciei. Hic tamen oportet advertere, secundum istam opinionem, quod cum dividimus castitatem in vidualem et conjugalem etc., non est divisio generis in suas species. Sed si velimus illam virtutem dividere illo modo, oportet sic dividere: castitas quaedam est virginitas, et quaedam castitas quaecum-

que, ut se extendat castitas ad vidualem et conjugalem, id est sive sit vidualis, sive conjugalis. Sed sic dividendo, potius existimo quod dividitur ut est quidam status, quia status castitatis aut erit virginalis, aut vidualis vel conjugalis stando in via sancti Thomae. Et si dicas quod erit status caelibatus, qui nec sit conjugalis, nec cum proposito ducendi uxorem, dico cum sancto Thoma infra, q. 182, quod non est aliquis in illo statu nisi sit cum obligatione. Nam ad hoc quod aliquis sit in statu, requirit obligationem quamdam. Unde nec virgines, secundum sanctum Thomam, quae non habent votum virginitatis, non dicerentur habere statum.

QUAESTIO CENTESIMAQUINQUAGESIMATERTIA

De vitio luxuriae

ARTICULUS PRIMUS

Utrum materia luxuriae sit solum concupiscentiae et delectationes venereae

Respondet sanctus Thomas quod delectationes venereae sunt materia luxuriae. Et hoc probat ex interpretatione Isidori, ut patet in littera et in solutione ad primum (1). Sed notate quod haec omnia quae hic dicit sanctus Thomas, sunt intelligenda secundum quod theologi loquuntur de hoc nomine *luxuria*. Nam apud latinos et grammaticos aliud est, quia appellant luxuriam proprie abundantiam et superfluitatem in qualibet re. Sed jam ex consuetudine, per quamdam applicationem factum et derivatum est ut capiatur luxuria a theologis pro excessu circa rem venéream, id est pro voluptatibus venereis.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum aliquis actus venereus possit esse sine peccato

1. — Respondet sanctus Thomas quod sic, si fiat optimo modo, nam usus ciborum potest esse sine peccato: ergo etiam usus luxuriae. Vide litteram. Hoc etiam patet ex beati Augustini auctoritate, ex qua probatur quod, dato non esset contra praeceptum divinum, si esset contra naturale, esset peccatum (2), ut dicit etiam Durandus et Gregorius contra magistrum Victoriam.

---

(1) S. Isidorus, *Etymolog.* lib. 10, litt. L. ML 82, 384.
(2) S. Augustinus, *De bono conjugali*, cap. 25. ML 40, 395.

2. — Dubitatur an ista conclusio sancti Thomae sit semper certa sic quod dicere oppositum sit haereticum. Et hoc movi propter quemdam praedicatorem, qui cum a paucis diebus praedicaret, dixit oppositum, scilicet quod omnis actus luxuriae erat peccatum mortale, quod tamen fuit quaedam inadvertentia in illo.

Ad hoc dico quod illa conclusio sancti Thomae est certa, et oppositum esset haeresis, non solum nova, sed etiam antiqua, licet ille praedicator illico se correxit. Ista haeresis fuit olim manichaeorum et marchinorum, ut constat ex Hieronymo, libro primo contra Jovinianum (1). Eamdem haeresim quidam thracianus princeps encratitarum defendit, quia omnes isti damnaverunt nuptias, ex quo damnant hoc. Eamdem tenuere priscillianisti et arriani. Omnia ista videte in libro *Haeresum* patris de Castro.

Et potest improbari haeresis istorum, non solum auctoritatibus scripturae, sed etiam rationibus naturalibus. Primo, ex scriptura est locus apertus: *Crescite et multiplicamini et implete terram* (Gen. 1, 28). Unde si malum fuisset, non illud praecepisset Dominus etiam filiis Noe. Item est alius locus Pauli ad Hebr. 13 (v. 4) ubi dicit: *Honorabile connubium et thorus immaculatus.* At idem I ad Thessal. 4 (v. 4) dicit Paulus: *Ut sciatis vas suum unusquisque possidere in sanctificationem.* Et Matth. 19 (v. 6) dicitur: *Quos Deus conjugit homo non separet;* ubi laudantur nuptiae, et ad Rom. 7 et I ad Cor. 7 hoc consulit beatus Paulus. Et ad Ephes. 5 (v. 25): *Viri, diligite uxores vestras sicut Deus Ecclesiam.* Et ad Coloss. 3. et I Petri 3, et I Cor. 11. Item patet etiam exemplis sanctorum quos canonizavit Paulus ad Hebr. 11, qui omnes fuerunt conjugati. Sunt etiam innumera alia loca. Haec haeresis fuit etiam damnata in concilio Gangrensi, cap. 4, et in concilio Bracarensi primo, cap. 11; et facit ad hoc concilium Nicaenum, cap. 8, quia ibi condemnantur qui damnabant secundas nuptias. Item hoc probatur rationibus in lumine naturali. Primo, ratio sancti Thomae hoc demonstrat a sufficienti simili. Item, quia ille actus fuit necessarius ad multiplicandum genus humanum; non enim poterat aliter multiplicari: ergo non erat peccatum. Item ultimo, quia est inclinatio vehemens ad actum venereum: ergo signum est quod illa de se non est peccatum. Item, actus in cibo non est malus; et ille alius est ita necessarius sicut iste: ergo si ille non est malus, ergo nec iste.

3. — Sed dubitatur secundo, an requiratur ad hoc quod actus venereus sit sine peccato, quod fiat causa prolis. Et ratio est quia videtur

(1) S. Hieronymus, *Adversus Iovinianum*, l. 1, c. 40. ML 23, 280-281.

sanctum Thomam concedere usum venereum inquantum fit causa prolis, et sic videtur dicere quod hoc requiratur.

Ad hoc respondeo ut in proposito satis est, quia haec est materia quarti Sententiarum. Dico quod actus venereus, non solum est licitus illo fine, scilicet si fiat causa prolis, sed etiam propter hunc finem, ut evitetur fornicatio et adulterium in altero conjuge. Et in hoc omnes conveniunt, si fiat ex consensu illorum, nec in hoc est dubium. Se tota quaestio est an actus venereus possit esse licitus, si fiat causa sanitatis, vel ad evitandam fornicationem in se, vel si fiat causa delectationis. Et de hoc communis sententiam doctorum antiquorum fuit, ut sancti Thomae et Bonaventurae et aliorum, quod nullo modo istorum est licitus actus venereus, ita quod si fiat propter illos tres casus, est peccatum. Sed nunc communis opinio modernorum est in schola, ut Scoti et Almain et aliorum, quod actus venereus licitus est propter sanitatem et propter evitandam fornicationem in se. Sed si fiat propter delectationem, dicunt quod solum est peccatum veniale, ut patet in *Quarto*, in materia de matrimonio, ubi est proprius locus hujus dubii.

4. — Sed dubitatur tertio, an homines in statu innocentiae possent evitare et moderare hujusmodi delectationes actus venerei. Et videtur quod non, quia illud est naturale. Sed in contrarium videtur esse hic Doctor, qui dicit illud evenisse ratione peccati originalis.

Respondeo per duas propositiones. Prima est, quod homines in illo statu non possent evitare quin ex actu venereo sequerentur tantae delectationes sicut modo et majores. Et ratio est quia illud est naturale. Secunda propositio est: Poterant homines in illo statu evitare et moderare illas duobus modis: uno modo, ne excederent limites rationis; et secundo, ne absorberetur usus rationis nec minueretur. Hoc faceret justitia originalis, ut dicit sanctus Thomas in solutione ad secundum. Et quod modo non ita fit, est in poenam peccati.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum luxuria quae est circa actus venereos possit esse peccatum

Respondet sanctus Thomas quod circa actus venereos potest esse peccatum, ut patet in littera. Vide ibi.

Circa solutionem ad secundum arguit Martinus, et ad ejus argumenta respondet Cajetanus.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum luxuria sit vitium capitale

Respondet sanctus Thomas quod sic. Vide in littera.

Sed est dubium respectu quorum vitiorum dicatur vitium capitale. Respondeo quod respectu omnium quae tendunt et possunt ordinari ad consequendum finem luxuriae, et respectu omnium illorum luxuria erit vitium capitale. Experientia constat quod omnia vitia in hoc ordinantur.

Sed dubitatur an luxuria sit vitium capitale respectu omnium illorum quae sequuntur ex illa, scilicet respectu filiarum suarum. Cajetanus tenet hic opinionem quam supra tenuit de gula, quod sicut gula, ut supra dixit, est vitium capitale respectu filiarum suarum, ita etiam luxuria. Sed dico quod eisdem rationibus quibus illic usi sumus ad probandum oppositum, etiam potestis uti hic et potest hoc impugnari.

Sed est dubium, quare luxuria non dicitur vitium capitale respectu illorum quae sequuntur ex ipsa, et dicitur capitale respectu illorum quae ordinatur ad ipsam, id est quae requiruntur ad consequendum finem luxuriae. Itaque quaeritur utrum ad hoc quod sit vitium capitale, requiratur quod sit causa finalis et non causa efficiens.

Respondeo ex Cajetano hic quod, quia causalitas ex parte finis maxime spectat ad originem moralem, id est, est causalitas quae maxime spectat ad mores, et non causalitas ex parte causae efficientis, ideo sanctus Thomas posuit vitium capitale ex parte causae finalis, et non ex parte causae efficientis. Sed causalitas causae efficientis est origo causae naturalis et non moralis. Et in moralibus debemus respicere originem secundum causam moralem et non naturalem. Ideo sanctus Thomas posuit illud illo modo.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum convenienter assignentur filiae luxuriae

Respondet sanctus Thomas quod convenienter assignantur octo filiae fornicationis, ut patet in littera. Iste articulus deservit ad reprehendendum luxuriosos.

Dubitatur quomodo hic dicit sanctus Thomas quod quadruplex est actus intellectus, cum Philosophus dicat quod est triplex. Dico quod sanctus Thomas procedit ex opinione illorum probabiliori, quod imperium est actus qui non est aliquis istorum trium, ut patet in 1. 2, q. 17, et in 2, 2, q. 47 a. 8, et hoc in opinione sancti Thomae. Unde si distinguatur a simplici apprehensione et divisione et compositione, sequitur quod est actus quartus.

Sed dubitatur an inconstantia sit actus rationis vel appetitivae virtutis, id est an sit in intellectu vel in appetitu. Et ad hoc dicit Martinus quod ponitur actus appetitivae virtutis. Sed sanctus Thomas dicit quod ponitur in intellectu. Et hoc probat supra q. 53, a. 5 ubi tenet idem.

Sed circa solutionem ad quartum dubitatur: an ex luxuria oriantur tantum exteriores actus, scilicet scurrilitas etc., an etiam actus interiores, scilicet desideria illorum actuum. Et ratio dubitandi est, quia Doctor dicit quod illa quae Isidorus dicit sunt ordinatio actuum exteriorum. Sed respondetur quod non est dubitandum nisi quod si oriuntur actus exteriores ex illo, etiam oriuntur actus interiores sibi correspondentes, quia in hoc male intellexit Martinus, nam debebat hoc putare, dato quod sanctus Thomas posuisset tantum, licet non ponat. Sed voluit ponere differentiam inter vitia enumerata a Gregorio et ab Isidoro, quia vitia posita a Gregorio respiciunt actus interiores; tamen actus et peccata posita ab Isidoro respiciunt actus exteriores.

QUAESTIO CENTESIMAQUINQUAGESIMAQUARTA

De speciebus luxuriae

ARTICULUS PRIMUS

Utrum convenienter assignentur sex species luxuriae

1. — Respondet sanctus Thomas quod sic, ut patet in littera.

Circa litteram istam latissime divagatur Cajetanus. Sed ex articulo in summa tria colliguntur. Primum est quod convenienter assignantur sex species luxuriae. Secundum est quod istae species debent sumi ex parte materiae et non circumstantiarum. Tertium est quod magis specificantur ex parte feminae quam ex parte viri.

2. — Sed circa primum est dubium, an illae species sint species specialissimae. Dico quod non, sed quod habent species sub se, sicut vitium contra naturam et incestus habent sub se alias species.

Sed dubitatur an praeter istas sex species, sit aliud peccatum luxuriae in alia specie. Et sanctus Thomas hic videtur dicere quod non. Sed in solutione ad tertium videtur ex sententia ejus esse ponenda alia septima, quae est sacrilegium; sed optime putavit reduci et includi sub adulterio, licet non sit ejusdem speciei cum adulterio, sed solum sub nomine adulterii comprehenditur. Et hoc fecit sanctus Thomas ob reverentiam Gratiani et Magistri Sententiarum, qui solum ponunt sex species. Sed Martinus dicit quod ultra istas species sunt ponendae multae aliae, non ex parte materiae, sed ex parte circumstantiarum. Et ratio ejus est quia per istas species non connumeratur si vir respectu delectationis cognoscat uxorem, et si non fiat debito modo, nec si fiat extra vas etc. Cajetanus sequitur sanctum Thomam.

Respondeo per duas propositiones. Prima est quod illa divisio luxuriae in sex species est conveniens. Et ad hoc sufficeret auctoritas Gra-

tiani et Magistri in 4, d. 40. Secunda propositio sit contra Martinum: Non sunt plures species luxuriae mortales ex genere suo ex parte ipsius venerei actus. Et aliae species quas numerat Martinus, debetis putare quod non sunt peccatum mortale ex suo genere vel ex parte venerei actus. Nam quomodocumque cognoscatur uxor, non est peccatum mortale aut non sunt mortale peccatum ex parte venerei actus; licet bene respectu aliarum circumstantiarum, scilicet quia est in nocumentum mariti etc. posset esse peccatum. Et per hoc potest solvi argumentum Martini et sumi novum argumentum ad probandum conclusionem. Nam non possunt esse plures species ex parte venerei actus nisi illae, quia luxuria est peccatum mortale. Ergo conveniens est illa divisio, et non sunt ponendae plures species. Consequentia patet, quia luxuria, cum sit peccatum mortale, non debet dividi in species quae sunt veniales aut mortales alias quam respectu actus venerei, nam illae species quae sunt peccatum mortale, debent poni pro speciebus, et non illae quae sunt venialia. Item, ut arguit magister Victoria, quia si essent aliae species luxuriae, quaero, omisso sancto Thoma, quare tacuerunt eas Gratianus et Magister et alii doctores? Certe non est alia ratio nisi quia non sunt plures. — O, si dicatis quod est ratio quia sunt innominata. — Ergo ea ratione qua illi tacuerunt, quare non licebit sancto Thomae tacere?

3. — Circa secundum punctum, quod species debent sumi ex parte materiae et non ex parte circumstantiarum, est dubium, quare non sumentur species luxuriae ex parte circumstantiarum sicut ex parte materiae, cum sint multae circumstantiae quae efficiunt peccatum mortale. Et Martinus dicit quod ex parte modi debent sumi species luxuriae, et impugnat graviter sanctum Thomam. Respondeo quod sanctus Thomas non negavit quod ex parte circumstantiarum non sumantur species luxuriae, id est quin circumstantiae possint variare speciem. Sed vult dicere quod ex parte circumstantiarum ut circumstantiae sunt, non variantur species luxuriae, sed solum inquantum sunt objectum, nam species sumuntur ab objecto. Et pro hoc debet videri in 1. 2, q. 70.

Sed circa tertium punctum, quod species istae magis verificantur, id est specificantur ex parte mulieris quam ex parte viri, Martinus arguit in contrarium, impugnando sanctum Thomam, quia dicit quod uterque sexus est materia hujus actus et est ordinatus ad illum actum luxuriae: ergo eodem modo diversificantur ex parte viri sicut ex parte mulieris, cum dempto stupro, omnes aliae species possunt reperiri ex parte viri.

Respondeo per duas propositiones. Prima est, quod sanctus Thomas non negat quin species luxuriae possint diversificari, etiam ex parte

viri sicut ex parte feminae. Secunda propositio est, quod sanctus Thomas solum voluit dicere quod magis communiter in illis speciebus respicimus feminas quam viros, quia raptus non ponitur ex parte viri, sed tantum ex parte feminae; et quia magis istae species diversificantur ex parte materiae quam ex alia parte. Et cum mulier se habeat ex parte materiae, id est ut materia, et vir sicut causa efficiens, ideo convenientius dicitur quod istae species magis sumuntur ex parte feminae quam ex parte viri.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale

1. — Respondet sanctus Thomas quod sine dubio est peccatum mortale, ut patet in littera.

Dubitatur. Primo, an sit certum quod fornicatio simplex sit peccatum mortale ita quod oppositum dicere sit haereticum. Et videtur quod non, quia non prohibetur aliquo praecepto nec est contra illud, quia illud, *Non moechaberis*, prohibet moechiam solum, id est adulterium: ergo. Item secundo, quia si fornicatio simplex esset peccatum, maxime quia esset contra bonum prolis; sed propter istam rationem non oportet illud dicere: ergo non est peccatum mortale. Minor probatur. Nam ubi nullum sequatur periculum et damnum prolis, non esset peccatum mortale. Sicut si v. gr., solutus cum soluta conveniant inter se ut debite procreent prolem, vel etiam si uterque illorum esset sterilis ex quo non sequeretur proles, jam tunc sequeretur quod non esset peccatum mortale quando est talis concubitus sterilis cum sterili. Item tertio, quia sequeretur quod fornicatio esset peccatum injustitiae et non intemperantiae: ergo ex ista parte non sufficit. Probatur quod non sit peccatum mortale. Nam majus bonum fit proli in hoc quod producatur in esse quam quod non producatur. Item, si aliquis actus ex natura sua sit periculosus, adhibita debita diligentia, ille actus non erit peccatum mortale, id est si quis faciat aliquod nocumentum adhibita debita cautela, ille actus non erit peccatum mortale, ut patet de missione sagittae quae ex se est periculosa in nemore, sed si mittatur adhibita diligentia non est peccatum. Ergo nec fornicatio erit peccatum mortale, si adhibeatur optima cautela.

2. — Respondeo per propositiones. Prima est: certum est quod fornicatio simplex est peccatum mortale. Secunda est quod est certum

quod fornicatio est prohibita jure divino. Tertia est quod fornicatio est prohibita jure naturali. Quarta est quod fornicatio simplex ex eo est prohibita quia nociva.

Prima propositio probatur uno argumento. Nam semper in Ecclesia sancti patres et omnes reputaverunt fornicationem esse peccatum mortale: ergo signum est quod est peccatum mortale. Et in sequentibus magis patebit. Hieronymus in epistola ad Susannam (1), et Isidorus in libro *De summo bono* (2), et omnes alii consentiunt in illa propositione, et oppositum est error condemnatus Parisius in articulo 136 (3). Et ista propositio est contra multos haereticos. Primo est contra Simonem Magum de quo fit mentio in Actibus Apostolorum. Et Saturninus quidam in Syria illo tempore idem tenuit, et Nicolaus a quo nicolaitae vocantur in Actibus Apostolorum vel in Apocalypsi (2, 6), et floriani idem tenuerunt, et valdenses idem tenuerunt, et secundum Dionysium carmelitam graeci idem tenent, de quo videte patrem de Castro in libro *Haeresum*, verbo *Coitus* ubi de hoc multa dicit.

Secunda propositio probatur ex illo ad Gal. 5 ut citatur in littera a sancto Thoma. Vide ibi. Item, ad idem est illud I ad Cor. 6 ubi dicitur, quod fornicatores regnum Dei non consequentur, et in cap. 5 dicit quod cum fornicariis nec cibum debemus sumere; et ad Ephes. 5 idem dicit, et I ad Cor. 12 et ad Rom. 1 et Apocalyp. 9, et 21 et I ad Thess. 4 (v. 2): *Scitis quae praecepta dederim vobis* etc. Et in evangelio Matthaei, 15 (v. 19) ubi dicitur: *De corde exeunt malae cogitationes, homididia, fornicationes* etc., et Deuter. 23 (v. 17) idem habetur: *Non erit meretrix* etc. Conclusio ergo illa est vera, quod est certum fornicationem esse prohibitam jure divino. Et haec propositio est contra Martinum, qui expresse in q. 2 de luxuria in solutione argumentorum dicit quod, quamvis debeat teneri quod fornicatio simplex est peccatum mortale, tamen non est haereticum dicere oppositum. Sed nos dicimus illud esse haereticum. Et oportet nos illud probare. Ipse nititur solvere auctoritates illas; pro quarum solutione notat quod fornicatio aliquando capitur pro omni illicito concubitu in sacra scriptura. Et quia inter illa sunt aliqua prohibita, et talis illicitus concubitus est peccatum mortale, ideo dicit quod in illis auctoritatibus dicitur quod fornicatio est peccatum mortale. Secundo dicit, et sibi magis placet, quod fornicatio quam nos damnamus de peccato mortali, non capitur absolute pro con-

(1) Apud S. Ambrosium, *De lapsu virginis*, per totum. ML 16, 383 ss.
(2) S. Isidorus, *De summo bono (Sentent.)*, l. 2, c. 39. ML 83, 640 ss.
(3) Cf. Denifle - Châtelain, *Chartularium Univ. Paris.* I. p. 553, num. 183.

cubitu soluti cum soluta, sed per accidens, quando talis concubitus est cum aliquo et maximo ardore.

Sed in contrarium contra istas solutiones arguitur. Et contra primam arguit pater de Castro: quia si ita intelliguntur illa loca, quod fornicatio dicatur omnis talis illicitus concubitus, quare ergo in illo Mat. 15 dicitur, *De corde exeunt malae cogitationes*, et numerat, et post adulterium numerat fornicationem? Quia genus non solet poni et addi post species. Item, quia auctoritates exponendae sunt ad usum Ecclesiae et ex consensu sanctorum; sed Ecclesia per fornicationem intelligit concubitum soluti cum soluta: ergo tales dicuntur fornicationes. Et contra secundam solutionem sic etiam arguitur facillime: quia si illam interpretationem admitteremus, sequitur quod nihil ex sacra scriptura potest probari esse peccatum mortale. Nam dicam ego quod quando damnatur homicidium vel adulterium, damnatur si fiat cum tali ardore, et ita de fornicatione et aliis. Et ideo non est dubia ista propositio secunda.

Tertia propositio fuit quod fornicatio est prohibita jure naturali. Haec propositio est contra Durandum in 4, d. 33, ubi dicit se non intelligere illud, quomodo in lege naturae sit prohibitum. Item, est etiam contra Martinum, quia licet ipse impugnet Durandum, tamen non negat quin aliqua fornicatio sit prohibita jure naturali, quia dicit quod non omnes fornicationes sunt prohibitae jure naturali, licet bene aliqua. Et contra istos est nostra propositio, quae probatur sic. Primo, quia certum est quod illa est prohibita jure divino; et tamen nulla sunt praecepta divina quae non sint naturalia, id est de lege naturae, praeter praecepta de fide et sacramentis: ergo certum et notum est quod fornicatio simplex est prohibita de jure naturali. Secundo sic probatur. Nam ex natura sua fornicatio est vehementer nociva et damnificativa prolis: ergo est prohibita de jure naturali. Antecedens patet, nam videmus certe quod tales filii male educantur, et communiter ratione malae educationis sunt mali et pessimi isti filii. Item, si non esset prohibita fornicatio jure naturali, sequerentur multa mala in republica, scilicet homicidia et dissensiones et male colerentur matrimonia, et ita majora homicidia sequerentur quam nunquam sequuntur. Ergo signum est quod fornicatio est contra jus naturale et per consequens peccatum mortale. Istas rationes impugnat Martinus, sed argumentis levibus quae recensere non est opus.

Quarta propositio est, quod non est prohibita fornicatio simplex nisi quia est nociva. Haec est expresse contra Martinum. Et probatur. Quia si ab hoc non haberet malitiam, alias aliunde non haberet illam. Vel a quo? Ergo. Item, probat hoc Cajetanus, quia Deus non interdixit

alias voluptates et delectationes nisi istam: signum est quia prohibuit illam quia erat nociva. Item, quidquid est prohibitum jure naturali, est quia vel est contra dilectionem Dei, vel proximi; et tamen fornicatio simplex non est contra Deum: ergo est contra proximum: ergo est prohibita quia nociva. Item, optime probat Cajetanus ex illo ad Rom. 13 ubi dicit Paulus, quod in illo praecepto, *Diliges proximum tuum sicut teipsum,* omnia praecepta recapitulantur et ad illud reducuntur. Ergo cum illa sint prohibita quia nociva, idem sequi debet de fornicatione; quia si non esset contra dilectionem proximi, non esset prohibita. Et ad argumentum in contrarium respondet Cajetanus hic optime. Vide ibi.

3. — Sed dubium est circa solutionem ad secundum, an illa fornicatio Osee debeat dici fornicatio, referendo ad cursum communem.

Et sanctus Thomas dicit ad hoc quod nominatur fornicatio referendo ad usum et cursum communem. Sed his non obstantibus, ego crederem quod non debet vocari fornicatio referendo concubitum ad communem cursum. Et ratio est quia ille concubitus erat matrimonialis. Et hoc patet ex sententia omnium qui dicunt quod Oseas revocavit illam meretricem ad pudicitiam et contraxit matrimonium cum illa. Ita dicit Hieronymus supra illum locum Osee (1), et Augustinus in libro contra Faustum et Gregorius, et citat Martinus. Ergo signum est quod non erat fornicatio etiam referendo in cursum communem. Sed contra hoc arguitur sic ex littera: quia ibi dicitur, *Sume illam et fac filios fornicationis:* ergo non erant filii legitimi matrimonii. Respondetur quod bibliae quae illud habent sunt mendosae, nec in graeco illud habetur, nec in bibliis antiquis illud invenitur; sed in hebraica habetur hoc: *Sume mulierem fornicariam et filios fornicarios.* Et ita consului expositionem bibliae hebraicae quam fecit Archiepiscopus Compluti, et ita nihil contra dicta sequitur.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum fornicatio sit gravissimum peccatorum

Respondet sanctus Thomas quod non, licet sit gravius quam furtum et alia peccata quae fiunt contra bona exteriora, ut patet in littera.

Sed dubium est an fornicatio sit gravius quam furtum quia de aliis non est dubium quin sint graviora.

---

(1) S. Hieronymus, *Comment. in Osee,* I. 1, c. 1. ML 25, 823.

Martinus in quaestionibus de luxuria dicit quod furtum est gravius peccatum quam fornicatio, et sic fornicatio est minus peccatum. Et probat sic: primo, quia fornicatio non est ita expresse prohibita sicut furtum: ergo non est ita grave, sed levius est quam furtum. Respondetur quod consequentia non valet, nam eodem modo probaretur quod esset gravius quam sodomia, nam sodomia non est prohibita. Secundo, quia fornicatio non est nociva proximo, bene tamen furtum: ergo est gravius. Respondeo quod de se magis damnificat fornicatio quam furtum, nam de se impedit educationem et nutritionem prolis, quod non facit furtum. Et ad aliud, quia fornicatio non nocet certae et determinatae personae, nego, immo dico quod nocet proli quae est futura, et sic nocet certae personae; et satis est quod de se magis noceat reipublicae. Et ad alia argumenta Martini respondet Cajetanus. Vide ibi.

Sed nos aliter arguimus. Quia si furtum esset impune sicut fornicatio est, non possemus vivere: ergo signum est quod est gravius peccatum. Item, quia magis vituperantur apud omnes nationes fures quam luxuriosi: ergo est gravius peccatum. Item, quia ad fornicationem sumus propensi, et non ad furtum, ergo. Respondeo quod utraque opinio est sustentabilis, et haec quaestio est problematica, et puto utramque opinionem esse probabilem. Et pro sancto Thoma est illa auctoritas Proverbiorum 6 (v. 30) : *Non gravis est culpa cum quis furatur,* ut patet in littera.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum in tactibus et osculis consistat peccatum mortale

1. — Respondet sanctus Thomas per duas conclusiones. Prima est, quod in tactibus et osculis secundum se non consistit peccatum mortale, nam propter consuetudinem possunt oscula esse bona. Secunda est, quod tactus et oscula possunt esse peccata mortalia si fiant propter delectationem veneream, ut patet in littera. Vide ibi.

2. — Circa istum articulum sunt duo dubia difficillima inter alia. Et primum dubium est pro explicatione sententiae sancti Thomae, an per oscula libidinosa intelligat sanctus Thomas oscula quae ordinantur ad ipsum actum venereum, vel intelligat de osculis quae fiunt solum propter delectationem intrinsecam ipsius osculi sine ulla voluptate

actus venerei, etiam dato quod odio habeat actus venereos. Certe dubium est de quo istorum intellexerit sanctus Thomas. Et videtur quod intelligat primo modo, prout oscula inclinant et ordinantur in ipsum actum venereum, ut patet in fine corporis articuli, ubi supponit quod ista oscula et amplexa fiunt propter delectationem peccati mortalis. Ergo videtur quod ille loquatur de illis ut ordinantur ad actum venereum, quia alias argumentum non valet. Item, est argumentum quod ita intellexerit, ex solutione ad primum, ubi dicit quod ista non sunt illicita et peccata nisi secundum quod ordinantur in adulterium et fornicationem. Item tertio arguitur sic: oscula secundum sanctum Thomam, non sunt peccata mortalia ex genere suo: ergo si non ordinentur in aliquem malum finem, scilicet in peccatum culpabilem mortaliter, non erunt peccata mortalia.

Sed in contrarium est argumentum apparens. Nam si isto modo solum intelligit sanctus Thomas, superflue sumpsisset tantum laborem ad probandum illud, quia etiam bonum opus, si fiat illo modo, esset peccatum mortale. Item, quia tunc doctrina sancti Thomae esset valde diminuta, si nihil dixisset de osculis quae solam voluptatem intrinsecam habent, postquam non loqueretur quid sit dicendum de istis osculis quae fiunt propter delectationem solum.

3. — Et ex hoc dubitatur secundo: si aliquis juvenis osculatur puellam solum propter delectationem abhorrendo actum venereum, immo quod potius moreretur quam fornicaretur, an sit peccatum mortale. Et videtur quod non, quia contra nullum praeceptum sunt. Non enim videtur quo praecepto sint prohibita talia oscula: ergo non est peccatum mortale. Item, quia nullum detrimentum nec damnum afferunt proli: ergo non sunt peccata mortalia, nam propter illud dicitur peccatum mortale.

Sed in contrarium videtur auctoritas quam allegat sanctus Thomas ad Gal. 5 (v. 19) ubi dicit Apostolus: *Manifesta sunt opera carnis;* et ponit inter illa opera impudicitiam pro opere carnis. Et tamen nulla alia videtur impudicitia nisi ista quae consistit in tactibus et osculis. Ergo sunt peccata mortalia. Item II ad Cor. 12 idem habetur, ut citat sanctus Thomas in primo articulo.

Pro solutione horum dubiorum referam primo sententiam Cajetani, et secundo aliorum. Et quia res est gravis, tertio respondebo ad illa per aliquas propositiones.

Et sententia Cajetani consistit in duabus propositionibus. Prima est, quod oscula et tactus isti sunt peccata mortalia, etiamsi fiant solum

propter delectationem intrinsecam illorum, id est solum causa delectationis intrinsece illorum. Secunda propositio est quod haec est sententia sancti Thomae, et quod nomine osculi libidinosi, non solum intelligit oscula quae ordinantur ad actum venereum, sed etiam ad delectationem ipsorum. Et pro prima propositione possumus ex ipso colligere unum argumentum tale: quia oscula et tales tactus et amplexus sunt actus circumstantes actum venereum: ergo habebunt eamdem malitiam aequalem illi. Antecedens probatur, quia ita dicit sanctus Thomas hic in art. 1 in solutione ad primum. Item, ratione probatur sic: quia ipsa natura ordinavit istos actus in rem veneream, id est in delectationem actus venerei, et posuit delectationem in illis locis. Et consequentia probatur, quia circumstantiae ut circumstantiae sunt habent idem motivum in ipso actu principali peccati, et ideo nunquam variant et mutant speciem quia non mutant motivum. Ergo illae circumstantiae, id est illi actus, scilicet oscula et tactus habent eamdem malitiam cum actu quem circumstant. Cum ergo ille sit peccatum mortale: ergo et illi actus et circumstantiae habebunt eamdem malitiam. Et confirmatur ista opinio. Isti actus sunt actus ordinati ad actum venereum: ergo ex natura sua habent eamdem malitiam actus venerei. Sed iste est peccatum mortale: ergo et illi. Item confirmatur secundo, quia consensus in delectationem fornicationis cogitatae est peccatum mortale, sicut si quis libenter consentiat quod delectetur in fornicationem. Ergo multo magis consensus in delectationem cogitationis inchoatae.

4. — Pro ista opinione etiam arguit magister noster Victoria. Primo sic: quia tactus pudendorum dicuntur peccata mortalia; et nonnisi quia ordinantur ad actum venereum: cum ergo oscula et amplexa ordinentur ad talem actum, sequitur quod etiam sunt peccata mortalia. Item, quia nullus est qui non confiteatur illos actus, id est nemo est qui audeat non confiteri ista oscula et amplexa: ergo signum est quod sunt peccata mortalia.

Secunda propositio etiam probatur. Primo probat quod illa fuerit sententia sancti Thomae, quia sanctus Thomas dicit quod omnia oscula libidinosa sunt peccatum mortale. Sed illa oscula quae solum habent delectationem intrinsecam, id est quae fiunt solum delectationis causa, sunt libidinosa. Ergo sunt peccata mortalia. Item, quia si ita non diceremus, jam sequeretur quod processus sancti Thomae esset inutilis et nullius momenti, nisi intenderet probare de omnibus osculis. Nam processus sancti Thomae est iste: consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale; sed oscula et amplexus fiunt propter delecta-

tionem peccati mortalis. Oportet intelligere istam minorem ex intentione in fine operis propter delectationem peccati mortalis, id est quod ille consensus est ex intentione in fine operis propter delectationem peccati mortalis. Alias processus sancti Thomae esset inanis et nihil probaret.

In istam sententiam quantum ad utrumque consentit Silvester in verbo *Delectatio,* § 4, ubi dicit quod consensus in delectationem veneream in hujusmodi tactibus, quando non ordinatur in matrimonium, est peccatum mortale. Et probat illud ex ratione et probatione sancti Thomae. Cum ergo utatur rationibus sancti Thomae, verisimile est quod senserit ita tenuisse sanctum Thomam. Sed unum aliud addit Silvester, quod etiam aspectus est peccatum mortale, quia, inquit, delectatio et consensus in delectationem ex aspectibus, si non proveniat ex libidine matrimoniali, erit mortale, quod certe est durum. Et in § 6 adducit ex Archiepiscopo Florentino quod, si quis faciat puellas nudari coram ipso, peccat mortaliter.

Martinus de Magistris in quaest, secunda de luxuria convenit cum Cajetano in secunda propositione, scilicet quod illa fuerit sententia sancti Thomae; sed tamen non credit illi opinioni, immo dicit quod oscula illa, si fiant propter delectationem annexam illis, non sunt peccata mortalia, sed venialia.

Magister noster Victoria neuter est in sententia sancti Thomae, quia dicit se dubitare de illa. Dubius est quid sanctus Thomas senserit et voluerit dicere, cum valde dubie loquatur. Secundo dicit quod ille pro nunc tenet opinionem Cajetani, et putat illam esse praedicandam ut homines retrahantur ab illis actibus. Tertio dicit quod non videtur improbabilis opinio Martini, et addidit rationes quae suo modo probandi dant nobis intelligi sibi magis placere opinio Martini.

5. — Sed nos respondemus per propositiones. Prima est: quod in hac materia quinque sunt certa, et unum quod relinquitur in controversia. Et primum certum est quod quicumque faceret illos actus, scilicet oscula etc. amicitiae causa et propter benevolentiam et familiaritatem, etiamsi sint delectabilia, id est etiamsi quantacumque delectatione fiant, non sunt peccata. Secundum est, in quo etiam omnes conveniunt, quod si illa fiant vel ad provocandum actum venereum vel inchoandum, sunt peccata mortalia. Tertium est, in quo etiam debent convenire, quod oscula illa etc. quando sunt periculosa, si quis advertat periculum facere osculando puellam, erunt saltim ex hac parte peccata mortalia. Quartum est, in quo etiam omnes habent convenire, quod quotiescumque ista

oscula etc. sequuntur ex delectatione operis prohibiti, sunt peccata mortalia. V. gr., aliquis cogitat de actu venereo, et delectatur et sentit illud, et ad inchoandum illam delectationem osculatur puellam: est peccatum mortale. Quintum est, in quo omnes conveniunt, quod quotiescumque illa fiunt solum delectationis causa, sunt peccata.

Sed aliud quod est in controversia est: an quando hujusmodi oscula et tactus fiunt solum delectationis causa, quae delectatio est intrinseca illis, et non fiunt propter actum venereum, nec sequuntur ex actu praecedenti, nec fiunt cum periculo, sed solum cum delectatione conjuncta actui, an sint peccata mortalia. Et pro cognitione quae opinio ex dictis sit probabilior, sit secunda propositio: quod non est idem judicium nec idem dicendum de omnibus tactibus. Quidam enim sunt tactus qui ex se habent manifestam turpitudinem, ut tactus turpes, et tactus mamarum, et quando nudus osculatur nudam. Alii autem sunt tactus qui non habent manifestam turpitudinem, sicut oscula, ut quando puer osculatur puellam. Ergo non est idem judicium de omnibus.

Tertia propositio est: Certum est, quidquid dicat Silvester, quod consensus in delectationem de aspectu mulieris pulchrae non est peccatum mortale. Et idem judicium mihi videtur de tactu in collo vel in manibus, ut si quis delectationis causa tangat digitos puellae, non est peccatum mortale, sicut quando juvenis por burlar le aprieta los dedos vel osculatur. Nam illa de se non sunt ordinata in actum venereum, etiamsi fiant delectationis causa. Et de aspectu idem omnino dicit magister noster Victoria sicut nos dicimus; et Cajetanus non condemnat illos aspectus. Et oppositum dicere esset intolerabile jugum, nec fundatur in aliquo praecepto nec ratione, nam in evangelio solum dicitur, *qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam moechatus est in corde suo* (Mat. 5, 28).

Sed de aliis tactibus ut de osculis et amplexibus et de tactibus pudendorum, est dubium an sint peccata mortalia. Et de hoc sit quarta propositio: quod non est improbabilis opinio Martini de Magistris, quod illa opera et oscula quae fiunt delectationis causa quae in illis est, non sunt peccata mortalia. Et patet respondendo ad argumenta contra illam. Nam nullum est praeceptum de hoc, nec illa auctoritas adducta a sancto Thoma, *Qui viderit mulierem* etc. est contra illam, quia ibi in evangelio solum dicitur, *Qui viderit mulierem ad concupiscendum, jam moechatus est in corde suo,* et peccavit mortaliter. Sic etiam qui tetigerit ad concupiscendum, tactus ille esset peccatum mortale. Tamen si non referatur illo modo, non erit mortale. Et sic male ex ista auctoritate convincitur

oppositum. Item, secunda auctoritas Cypriani quam adducit Doctor, nihil convincit, quia Cyprianus loquitur illic contra quasdam impudicas virgines, quae cum cognovissent homines, dicebant se esse virgines; et dicit hoc comprobari posse ex osculis et amplexibus (1), ut bene dicit Martinus. Item, ratio facta a sancto Thoma in littera nihil valet. Non convincit nec sequitur: consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale; sed ita est de osculis, falsum est. Hoc debetis vos probare; et sic in majori sumitur consensus qui habet pro objecto peccatum mortale, sed in minori deberet probare. Et sic Martinus concedit antecedens, quia habet pro objecto peccatum mortale, sed non in minori vel consequenti, et ita consequentia nihil valet. Item prima ratio Cajetani nihil valet, nam aspectus est circumstans actum venereum, sed ideo non dicitur esse peccatum mortale quia quando circumstat et ordinatur ad actum venereum, tunc est peccatum mortale. Et ad aliud, nego consequentiam, quia etiam aspectus mulieris ex natura sua ordinatur ad actum venereum, et nihilominus non est peccatum mortale, sicut si aliquis homo non ordinet in talem actum. Ad aliud, quia verentur homines de istis osculis et tactibus, dico quod verum est; sed non ideo sequitur non esse peccatum veniale, quia de multis peccatis venialibus homines verentur.

Quinta propositio est, quod salvo meliori judicio, videtur mihi quod haec opinio Martini est multo probabilior, scilicet quod tactus et oscula solum propter delectationem quae est annexa et conjuncta illis, non sunt peccata mortalia. Et pro illa faciam aliqua argumenta. Et primo est optimum argumentum ex Apostolo ad Ephes. 5 (vv. 3 - 5), ut adducit sanctus Thomas in primo argumento, ubi dicit Paulus haec verba: *Fornicatio autem et omnis immundicia, aut avaritia, nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos, aut turpitudo, aut stultiloquium, aut scurrilitas quae ad rem non pertinet, sed magis gratiarum actio. Hoc enim scitote intelligentes, quod omnis fornicator, aut immundus, aut avarus quod est idolorum servitus non habet hereditatem in regno Christi et Dei.* Dicit Glossa, aut turpitudo in osculis et amplexibus. Et tamen Apostolus de turpitudine non dicit quod non habet hereditatem in regno Christi, id est quod non intravit in regnum caelorum, sicut dicit de fornicatione et aliis. Ergo signum est quod voluit nobis insinuare, quod turpitudo illa quae consistit in osculis et aliis tactibus non est peccatum mortale. Nec valet solutio sancti Thomae, quod propterea non repetivit illam Paulus,

(1) S. Cyprianus, *Epist. LXII*, ML 4, 379.

quia non habet malitiam mortalem nisi inquantum refertur et ordinatur in praecedentia et in malum actum, quia tunc sequeretur quod ex illa auctoritate non possemus probare quod stultiloquium et scurrilitas sint peccatum mortale. Patet, quia non numeravit iterum illa, quod tamen est falsum, nam concessum est supra oppositum. Item, si erat inclusum in aliis, sicut posuit illa, quare non repetivit illud? quia certe eodem modo faceret illud. Item, si non obstante quod ista turpitudo ordinatur in fornicationem, admonuit Paulus quod non fuissent turpes, quare non admonuit quod privabat a regno Dei?

Omisso hoc argumento, quod fundatur in Glossa, arguitur secundo sic: Isti tactus et oscula non sunt prohibita per aliquod praeceptum nec divinum nec juris naturalis; nam nullum est, quia non impediunt matrimonium nec educationem prolis, quia tunc fornicatio est prohibita quando nocet fornicatio. Et dato, ut dicit Cajetanus, quod prohibetur in praecepto quo prohibetur fornicatio, sed arguitur sic: In omni praecepto datur majus et minus: ergo si aliqua oscula sunt peccata mortalia, aliqua erunt venialia. Item tertio, quia osculari de se non est peccatum mortale: ergo nec velle delectari in illo est mortale de se. Consequentia patet, quia si opus est bonum, delectatio in illo est bona; et si delectatio est mala, opus est malum. Nam non dabitis instantiam quod aliquid non sit malum de se, et quod velle delectari in illo sit malum, ut patet in omnibus, quia ideo dicimus quod delectari in actibus conjugalibus non est malum sed bonum, quia ille actus est bonus. Sic ergo quia oscula et tactus isti de se non sunt peccata mortalia, ideo nec delectari in illis est peccatum mortale. Item arguitur quarto, quia ista oscula possunt bene fieri, scilicet causa benevolentiae: ergo de se non sunt peccata mortalia. Unde sequitur quod non deberet damnari consuetudo quae est in Gallia osculandi hospites, si quis introducit in Hispaniam. Item quinto arguitur sic, quia aspectus delectationis causa non est peccatum mortale: ergo nec oscula et amplexus, quia licet differant, tamen non est tanta differentia quod debeamus unum appellare peccatum mortale et aliud veniale. Item sexto, quia oscula et amplexus in conjugatis solum delectationis causa non sunt peccata mortalia, dato quod ipse actus venereus esset peccatum mortale, vel propter affinitatem vel constitutionem aliquam inter se. Ergo absolute de se non sunt peccata mortalia. Consequentia patet, quia solum illa habent malitiam mortalem quia sunt inchoationes malitiae mortalis; sed hoc non sufficit ad hoc quod oscula sint mortalia, quia tunc aspectus esset peccatum mortale, cum habeat talem inchoationem. Sed hoc non est dicendum. Ergo

nec illud. Item, quia in sponsis per verba de futuro illa oscula non sunt peccata mortalia, ut fatetur Cajetanus: ergo signum est quod de se non sunt peccata mortalia. Consequentia est nota, quia non est major ratio de uno quam de alio, postquam illa oscula utrobique ordinantur ad actum malum, scilicet ad actum venereum. Confirmatur. Consentire in delectationem actus venerei sub ista conditione, si esset nostra, est peccatum mortale secundum Cajetanum. Et ita est verum, nam appetitus absolute fertur in illam delectationem, et non conditionate: ergo etiam eadem ratione delectationes istae quae sunt in sponsis per verba de futuro in osculis erunt peccata mortalia. Tamen hoc dicere est valde rigidum. Ideo, salvo meliori judicio, dico quod opinio ista, modo declarato Martini de Magistris, est probabilior, quod oscula et amplexus non sunt peccata mortalia, si solum fiant causa delectationis, suppositis quae diximus esse certa et nota.

Sexta et ultima propositio est, quod ista est verissima opinio sancti Thomae; nec ille condemnavit nisi oscula et amplexus quae sequuntur operationem ipsam, id est nisi quando est consensus in tali opere. Et probatur ista propositio. Primo ex expressioribus verbis sancti Thomae in q. 15 *De malo*, a. 2 ad ultimum, ubi dicit sanctus Thomas et respondet ad Paulum ad Ephes. 5 quod oscula et amplexa et tactus de se non sunt peccata mortalia, nisi inquantum sequuntur consensum in actum et ordinantur in fornicationem, ut patet in Cajetano. Unde videtur sentire quod illa solum sunt peccata quando fiunt ex consensu in opere. Item secundo, quia sanctus Thomas dicit quod solum illa sunt peccata mortalia quando procedunt ex causa. Ergo ubi nulla est causa, id est quando non procedunt ex causa, sequitur quod non sunt peccata mortalia. Confirmatur, quia in solutione ad secundum dicit quod oscula et tactus procedunt ex libidine: ergo ubi libido non sit mortalis, sequitur quod nec oscula et tactus erunt peccata mortalia.

Et ad argumenta Cajetani, ut intelligamus istam esse opinionem sancti Thomae, respondeo. Et primo ad illud quod sanctus Thomas concludit de istis osculis, quod quando non fiunt ex consuetudine patriae vel ex alia causa licita, semper sunt peccata mortalia. Dico quod sanctus Thomas ideo dicit illud quia communiter non fiunt illa oscula et amplexa nisi ex consensu in opere, et quia hoc est peccatum mortale, et hoc fit communiter, et hic tradit materiam moralem, ideo absolute dixit quod illa sunt peccata mortalia, quia communiter illa oscula fiunt ex consensu in delectationem veneream. Et quod ita sit intelligendus sanctus Thomas, patet; nam alias illa verba in alio sensu non probarent intentum suum.

Quia non omnia quae ordinantur ad delectationem, id est quae fiunt propter delectationem sunt peccata mortalia, quia aspectus, ut diximus, qui de se ordinatur etiam in delectationem, non est peccatum mortale, licet Cajetanus in tertia parte neget quod aspectus de se ordinetur in delectationem. Et ita fortasse possemus pie glossare Silvestrum dicentem, quod aspectus ex libidine est peccatum mortale, intelligitur ex libidine, id est ex consensu.

Et ad secundum argumentum dico etiam eodem modo, quod omnia oscula libidinosa sunt peccata mortalia; nam nulla sunt oscula libidinosa quin sint peccatum mortale, quia communiter fiunt cum delectatione venerea in opere, et sic illud est verum.

6. — Sed dubitatur tertio, cujus speciei sunt haec peccata, postquam sunt peccata.

Respondeo ex Cajetano hic in littera, quod sunt ejusdem speciei cujus sunt actus libidinosi, id est venerei ad quos ordinantur. Sed hoc credo esse intelligendum quoad malitiam moralem, non tamen quoad poenam ecclesiasticam. Quia osculari consanguineam non est ejusdem speciei cum incestu cujus est actus venereus cum consanguinea quantum ad poenam Ecclesiae, bene tamen sunt ejusdem speciei quoad malitiam moralem. Et si dicatis, sunt ejusdem speciei: ergo quare non sunt peccata mortalia? Dico quod non inconvenit, ut patuit in 1. 2, q. 72, quod veniale et mortale sint ejusdem speciei moralis, id est quod actus ille sit peccatum mortale, et species ejus veniale, quia hoc bene stat, ut patet illo loco.

7. — Dubitatur quarto, an hujusmodi amplexus et oscula in conjugatis facta solum propter delectationem sint peccata.

Respondeo per propositiones. Prima est quod illa oscula et amplexus de se in conjugatis nullam habent malitiam, nam versantur circa materiam licitam. Secunda est, quod ex fine possunt esse peccata venialia vel mortalia, et in hoc convenit Cajetanus. Ex quibus sequitur tertia propositio: quod nunquam isti tactus et oscula et amplexa habent malitiam intrinsecam, id est conjunctam in conjugatis, quia licet usus matrimonii clandestini sit peccatum mortale, ut ipse probat super Additiones, tamen ista oscula et amplexus non sunt peccata mortalia.

8. — Sed dubitatur quinto, an idem sit judicium in sponsis.

Respondeo, et sit prima propositio: In sponsis per verba de praesenti idem videtur licendum sicut in conjugatis, scilicet quod illa oscula non sunt peccata; nam usus matrimonii non est illicitus mortaliter— O dicetis, est illicitus venialiter: ergo etiam oscula erunt venialia!—

Respondeo negando consequentiam, licet sit bonum argumentum contra Cajetanum, qui in tertia parte concedit antecedens. Secunda propositio: In sponsis per verba de futuro non sunt illa oscula nisi peccata venialia, ut fatetur Cajetanus, nam sponsalia sunt quoddam principium ad matrimonium. Tertia propositio est: quod si oscula ista fiant causa benevolentiae, nec sunt venialia nec mortalia.

9. — Ultimo dubitatur: si mulier sciat et videat se osculari ab alio amore libidinoso, utrum teneatur sub poena peccati mortalis se subtrahere et clamare, si aliter non potest. Et videtur quod non, quia mulier, si sciat quod aliqui aspiciunt illam libidinose, id est aspectu libidinoso, non tenetur exire a domo: ergo nec illa quam illo modo aliquis osculatur tenetur subtrahere se.

In contrarium est, quia non solum qui faciunt, set qui facientibus consentiunt digni sunt morte, ut inquit Paulus. Ergo cum illa consentiat peccat.

Ad hoc respondet Silvester in verbo *Delectatio*, q. 4 ubi dicit: primo, quod mulier quae scit quod tangitur libidinose et non subtrahit se, peccat mortaliter, dummodo possit illud evitare sine scandalo aliorum. Secundo dicit, quod si dubitat an sint tactus libidinosi, tunc est distinguendum. Vel sunt tales tactus qui inter probos viros non solent negari: tunc etiamsi dubitet an fiant animo malo, non sunt negandi nec tenetur se subtrahere. Si vero sunt tactus qui solent negari: tunc vel loca sunt manifeste impudica, et isto modo tenetur se subtrahere sub poena peccati mortalis ne tangatur. Si vero loca non sint manifeste impudica, tunc dicit quod non est peccatum mortale se non subtrahere, sed periculosum peccatum.

Sed Cajetanus brevius et doctius respondet per duas propositiones. Prima est: quod si tactus sunt manifeste impudici et qui non solent fieri nisi furtim ex libidine, tunc mulier illa tenetur se subtrahere et tenetur clamare, quemadmodum Susanna clamavit, nam alias videretur consentire; sed tamen peccabit venialiter quantum ego credo si non subtrahat se. Secunda propositio: Si sint alii tactus qui solent honeste fieri, non tenetur mulier sub poena peccati mortalis nec venialis subtrahere se, dato quod alius libidinose tangat illam et illa sciat illud. Itaque si mulier scit quod alius libidinose osculabitur illam, dummodo non possit decenter subtrahere se, non tenetur se subtrahere; como si viene un pariente de su marido, de quo scit quod libidinose osculabitur illam, quia alias exquisivit, non tenetur subtrahere se. Et hoc est bene dictum.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum nocturna pollutio sit peccatum

1. — Respondet sanctus Thomas, et primo notat quod pollutio nocturna potest considerari in se, et in sua causa. Tunc es prima propositio: quod nocturna pollutio in se non est peccatum, ut patet in littera. Secundo notat, quod triplex potest esse causa pollutionis, ut patet in littera. Et conformiter ad hoc est secunda propositio in ordine: quod pollutio nocturna quae sequitur, id est quae nascitur ex causa corporali culpabili mortaliter, est peccatum mortale, et si causa non sit culpabilis, pollutio non erit mortale nec veniale peccatum. Tertia propositio est: quod pollutio quae sequitur ex cogitationibus turpibus cum aliqua concupiscentia, erit culpabilis ex sua causa; vel ex cogitatione speculativa, vel ex horrore, scilicet displicentia, non est culpabilis nec in se nec in sua causa. Quarta propositio est: quod pollutio quae sequitur ex daemone, aliquando potest esse cum peccato praecedenti, et aliquando sine peccato, ut patet in littera. Ex his patet conclusio responsiva, quod pollutio nunquam est peccatum, sed quandoque est sequela, id est effectus ipsius peccati, ut patet in littera. Vide ibi, quia omnia sunt clara.

2. — Circa istam ultimam conclusionem est dubium primum, an aliqua pollutio nocturna sit peccatum. Quia videtur quod saltim pollutio illa quae debuit praevideri, sit peccatum, illa saltim quae est affectata et procurata: ergo male dicit sanctus Thomas quod non.

Dubium hoc jam aliquantulum tractatum fuit a nobis in 1. 2, q. 50, a. 4, ubi quaesivimus an opera facta in ebrietate sint mortalia. Ideo solum hic tractabo hoc dubium quatenus spectat ad expositionem sancti Thomae. Et sic dico quod de hac quaestione sunt tres opiniones. Prima est, quod pollutio nocturna nunquam est peccatum. Et hanc tenet Majoris et Gabriel in 4 Sent., et etiam de Palude qui dicit expresse quod non est peccatum, sed sequella peccati, et isti putant sanctum Thomam hic fuisse suae opinionis.

Alia est opinio quae tenet, quod quandocumque pollutio nocturna sequitur et procedit ex causa maxime interiori culpabili, est peccatum. Et hanc opinionem tenet sapientissimus magister noster Victoria in 1. 2, in fine materiae de sensualitate, q. 73, licet hic nihil dixerit.

Alia est media opinio Cajetani, qui dicit quod pollutio nocturna, quando est procurata et affectata, est peccatum mortale, et alias si non

sit procurata, licet sit affectata, non est peccatum mortale. Et ad sanctum Thomam dicentem quod non est peccatum, putat ipse quod debemus dicere quod pollutio de per se nunquam est peccatum, sed bene de per accidens. Sed ego dico secundo, quod ista opinio media Cajetani non mihi placet, et est revera contra sanctum Thomam. Et hoc probatur. Quia sanctus Thomas dicit in hoc loco quod quotiescumque pollutio sequitur ex causa culpabili, habet rationem culpae: ergo est culpabilis et peccatum secundum sanctum Thomam. Item, in quaest. 150, a. 4 dixit sanctus Thomas quod actus ebriorum qui sequuntur ex causa culpabili, sunt peccata, quia sunt voluntaria in sua causa. Ergo sic de pollutione nocturna dicendum est. Ideo dico tertio, quod si aliqua opinio media debet sequi, erit ista, quod quando pollutio fuerit affectata, tunc est peccatum; quando vero non fuerit affectata, licet causa sit culpabilis, non erit peccatum; bene tamen quando est affectata, quia tunc jam est voluntaria. Vel aliter potest dici quod de pollutione nocturna possumus loqui dupliciter. Uno modo, absolute in se considerando illam, et sic non est culpabilis et peccatum. Alio modo, considerando illam conjunctam causae culpabili, et sic erit culpabilis et peccatum.

Sed nihilominus ego breviter dico quod pollutio nocturna, quotiescumque sequitur et procedit ex causa culpabili, sive sit affectata, sive non, est culpabilis et peccatum. Et pro hoc facit ca. *Non est*, dist. 6, ubi multa dicuntur de hoc, et ideo videte illud capitulum. Item ad idem facit illud Augustini contra Faustum dicentis de ebrio quod est culpandus in sua causa, id est peccatum, nam dicit quod Lot culpandus est in ebrietate et non in fornicatione etc. (1). Et est argumentum, quia si pollutio non est peccatum, quare non licet complacere in illa? Et quod ista sit sententia sancti Thomae patet, nam non est verisimile quod aliter loquatur hic quam in q. 150, a. 4, ubi dicit de ebrio quod illi actus sunt peccata. Et idem est judicium de istis et de illis. Sed quid dicemus ad ista verba sancti Thomae dicentis "quod pollutio nocturna nunquam est peccatum"? Dico quod intelligitur quod non est peccatum secundum se, quia non probavit aliud in corpore articuli; nam semper sanctus Thomas non respondet nisi conformiter ad quaesitum. Sed quaesivit an pollutio nocturna secundum se sit peccatum, et ita respondet quod secundum se non est peccatum. Ergo illud bene glossatur. Et ex consequentibus idem potest colligi, quia dicit quod ex sequela peccati potest esse peccatum.

---

(1) S. Augst. *Contra Faustum*, l. 22, c. 44, ML 42, 427.

3. — Sed secundo dubitatur: an nocturna pollutio semper sit peccatum quotiescumque sequitur ex cogitatione turpi cum aliqua affectione concupiscentiae in tali delectatione. Et hoc dubium est circa tertiam propositionem sancti Thomae. Et respondeo quod illi qui tenent quod non omnis affectio concupiscentiae, id est omnis motus sensualitatis est peccatum, consequenter tenent quod non omnis talis pollutio quae sequitur ex cogitatione turpi cum affectione concupiscentiae est peccatum, nam quando illa affectio non est culpabilis, nec pollutio est culpabilis. Sed qui tenent contrarium, scilicet quod semper tales actus sunt peccata, ut tenet sanctus Thomas et Cajetanus et antiqui, ut Altissiodorensis etc., ita etiam oppositum tenent, scilicet quod istae pollutiones sunt peccata, quia semper sunt in nostra potestate. Et credimus hoc esse verum.

4. — Dubitatur tertio, an pollutio consequens ex cogitatione speculativa, sit peccatum. Videtur quod sanctus Thomas dicat hic quod non. Sed in contrarium est quia illa speculatio potest esse peccatum veniale.

Respondeo quod ita est tenendum, quod potest esse aliqua pollutio quae sequitur ex cogitatione speculativa peccatum veniale, sicut quando talis cogitatio et speculatio est peccatum veniale. Et ad sanctum Thomam, qui videtur hic dicere contrarium, dico quod ille non intelligit semper et universaliter, sed ut implurimum. Quia tradidit materiam moralem, voluit insinuare quod tales cogitationes ut implurimum non sunt peccata, et ideo nec pollitio quae ex tali cogitatione speculativa secuta fuerit erit peccatum. Sed ut implurimum semper illi cogitationi speculativae additur alia practica, et tunc jam sequitur ex practica et non ex speculativa.

5. — Dubitatur quarto an pollutio sit semper peccatum, vel aliquando, quando sequitur et habet ortum ex daemone, sed propter magnam negligentiam nostram. Ad hoc respondeo quod, licet utrumque possit disputari, tamen probabilius est quod pollutio quae sequitur ex daemone, sive sit ex negligentia nostra, sive non, nunquam est peccatum. Et probatur. Quia cujuscumque peccati est in nobis causa; tamen ista pollutio non habet in nobis causam, quia nos non possumus dici causa, nam potius patimur quam agamus: ergo non est peccatum.

6. — Dubitatur quinto, an aliquando pollutio nocturna sit peccatum mortale vel veniale. Respondeo quod quando sequitur ex causa mortali non deleta per poenitentiam, est peccatum mortale; et quando sequitur ex causa veniali, est peccatum veniale. Et ideo sanctus Thomas hoc non determinavit quia est clarum.

7. — Sed dubitatur sexto an pollutio nocturna praevisa et non affectata, id est non intenta, reddat aliquem actum culpabilem alias bonum, et efficiatur peccatum mortale, vel efficiatur gravius veniale. V. gr., aliquis expertus est quod ex haustu vini oritur pollutio: an ex ista praevisione pollutio sit peccatum.

Ad hoc respondet magister noster Victoria quod pollutio illa nunquam reddit actum pejorem; sicut si quis peccat venialiter laute cenando, et praevideat quod sequetur pollutio, non propterea peccat mortaliter nec gravius, quia sequitur naturaliter. Et ponendo exemplum in materia de sensualitate, videtur dicere quod, licet sit expertus quod ex haustu vini secuta fuit pollutio, non tamen tenetur abstinere a vino, id est non bibere illud. Et haec videntur conformia ad illa quae dicit Cajetanus in quodam opusculo, credo duodecimo (1), quod pollutio in vigilia consequens bonum actum non est peccatum, ut si quis audiat confessiones, et inde sequatur pollutio. Si ergo pollutio in vigilia non est culpabilis: ergo multo minus in somno.

Sed de hoc sunt duae propositiones. Prima est, quod pollutio nocturna praevisa, facit actum pejorem. Itaque si quis ex lauta cena scit se venturum in pollutionem et sequatur pollutio, gravius peccat cenando quam si non sequeretur. Probatur. Nam pollutio nocturna de se est peccatum, nisi excusetur ab extrinseco propter defectum judicii. Ergo ex parte hujus quod est illam pollutionem esse praevisam, aggravatur culpa. Dicetis, quomodo aggravabitur, an venialiter vel mortaliter? Revera ego non sum amicus scrupulorum, sed videtur mihi quod ille talis actus erit peccatum mortale. Unde si quis credit et scienter praevidet ex lauta cena pollutionem nocturnam secuturam, erit mortale peccatum ille actus. Secunda propositio est: quod si actus alias sit bonus nec communiter reprehensus, puto quod non vitiatur ex praevisa pollutione. Sicut si quis scit quod ex hoc quod audit confessiones vel bibit vinum, quod putat esse actum bonum, sequetur pollutio ex illis, non tenetur non bibere nec tenetur non audire confessiones nec vitiat actum. Ita mihi videtur dicendum, salvo meliori judicio.

8. — Dubitatur, an quotiescumque sequitur pollutio nocturna in somnis ex interiori cogitatione et imaginatione, sit signum quod intervenerit consensus in vigilia. V. gr., aliquis passus est cogitationes turpes in vigilia; nescit an consenserit. Sequitur pollutio, ubi manifeste habet quod consenserit in illo actu. An sit signum quod consenserit in vigilia.

---

(1) CAJETANUS, *De pollutione ex auditione confessionis proveniente.*

De hoc citatur sanctus Thomas in *Quarto*, qui dicit quod est signum quod consenserit in vigilia. Sed magister noster Victoria dicit quod, quidquid dicat sanctus Thomas, non est signum certum quod consenserit in vigilia; et ita ego credo, nec sanctus Thomas tenet hic illam sententiam. Et quod hoc sit verum, experientia nobis demonstrat: ergo. Immo hic tenet omnino contrarium. Unde signum est quod illud non placuit illi.

9. — Sed dubitatur octavo: an quando istae pollutiones sequuntur ex causa culpabili mortali, sint sic peccata quod sint materia confessionis, id est quod debeant confiteri.

Respondeo quod in omni opinione credo quod sunt confitendae; et si non sint peccata, sunt confitendae ut innotescat peccatum. Quia si ego in nemore sine culpa mea misi sagittam et occidi hominem, non sufficeret dicere quod misi sagittam, sed quod occidi hominem, quia licet homicidium tunc non sit peccatum, tamen est confitendum ut ille innotescat peccatum. Ita ergo de pollutione dicendum est in omni opinione, quod si sequatur ex causa culpabili, est confitenda.

10. — Sed dubitatur nono: an quotiescumque homini non constat de culpa antecedenti quae potuit esse causa pollutionis, tunc sit credendum et concedendum quod non debet homo facere scrupulum de tali pollutione.

Respondeo quod pro certo habeo quod, quando sum certus quod pollutio non processit ex causa culpabili, non debet homo facere scrupulum de talibus pollutionibus an sint peccata necne, quia ad multum, talis pollutio esset peccatum veniale; et cum tale non sit periculum non confiteri, sequitur quod non est formandum de hoc scrupulum, sed deponendus est si aliquis est.

Sed utrum tales pollutiones impediant assumptionem eucharistiae? De hoc videbitur in *Quarto Sententiarum*, in materia de eucharistia. Ideo pro nunc dico quod, si pollutio sit peccatum mortale vel ejus causa, tunc impedit, et nunquam alias.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum stuprum debeat poni una species luxuriae

1. — Respondet sanctus Thomas quod stuprum est species luxuriae, ut patet in littera.

Dubium primum est, an requiratur ad stuprum injuria patris et filiae.

De hoc Martinus in quaest. de stupro dicit quod satis est defloratio puellae, et non requiritur aliud. Sed Cajetanus hic dicit quod utrumque requiritur ad stuprum. Respondeo per duas propositiones. Prima est quod, si defloratio puellae inveniretur absque injuria parentis, illa sufficeret constituere stuprum, ut si parentes essent mortui. Probatur a sufficienti divisione luxuriae, quia concubitus cum puella illa est peccatum luxuriae; et tamen non fornicatio nec adulterium: ergo stuprum. Secunda propositio est quod, quia signaculum virginale et custodia parentis sunt naturaliter connexa, et communiter non fit defloratio puellae quin fiat injuria parenti, ideo merito et convenienter dicit sanctus Thomas quod illa duo requiruntur ad stuprum, id est quod ex utroque insurgit stuprum.

2. — Sed est dubium: an cognoscere virginem jam grandaevam et inhabilem ad matrimonium propter aetatem, et consentiat illa et pater suus, an erit peccatum stupri. Videtur quod non, quia cessat ratio sancti Thomae, nam volenti et consentienti non fit injuria. Respondeo quod sine dubio illud esset stuprum. Patet quia illic invenitur ablatio virginitatis; et sic fit injuria puellae et parenti: ergo est stuprum. — O quia volenti etc. — Dico quod hoc intelligitur in bonis naturalibus quorum non sumus domini, et non in aliis.

3. — Sed est dubium, an viri virgines perdendo suam virginitatem per concubitum cum meretrici, dicantur commisisse peccatum stupri. Respondeo cum Cajetano et magistro nostro Victoria, quod non peccat peccato stupri, sed solum peccato fornicationis. Verum est quod gravius peccat. Et ratio est quia illic non tollitur aliquod signaculum nec fit injuria parenti: ergo non est stuprum. Et sic ista circumstantia non est necessario confitenda. Sed quod gravius peccet patet quia privatur maximo bono et mittit se in graves tentationes.

4. — Dubitatur quarto, an puella integra quae seipsam polluit extra concubitum carnalem, peccet peccato stupri. Respondetur quod non,

licet peccet alio graviori peccato, scilicet sodomiae, vel peccato contra naturam. Et ratio primi est quia illic non corrumpitur aliquod signaculum, nec fit injuria patri: ergo. — Et si dicas, illa perdit aureolam virginitatis: ergo peccat peccato stupri. — Nego consequentiam, quia per alia vitia potest etiam perdi. — Sed contra, peccat peccato contrario virginitati: ergo peccat peccato stupri. — Non valet consequentia, quia uni virtuti possunt opponi multa vitia.

5. — Sed dubium est, an concubitus cum ista jam polluta et corrupta a seipsa, sit peccatum stupri. Et videtur quod non, quia non est virgo. Respondeo quod est peccatum stupri, nam illic sunt duo requisita ad stuprum, scilicet defloratio puellae, et injuria patris: ergo est peccatum stupri. Fateor tamen quod erit minor culpa conjungi cum illa, si juvenis illud sciret, quia non sequitur illud damnum. Unde generaliter est hoc habendum pro regula, quod quando aliqua est integra et non cognita a viro, concubitus cum illa erit stuprum.

6. — Sed dubitatur: si forsan a casu esset corrupta, ut ab infirmitate, an concubitus cum illa sit peccatum stupri. Respondetur quod sic, nam non redditur inhabilis ad matrimonium propter primam corruptionem, sed per secundam, quia si non fit corruptio per coitionem, semper alias esset stuprum.

7. — Sed dubitatur: an concubitus cum puella integra sine ablatione signaculi virginalis, quod contingere experientia mostrat, sit stuprum, id est si aliquis conveniret cum puella integra, et ex illo concubitu non solveretur integritas, an peccaret peccato stupri. Videtur quod non, nam illic non est solutum signaculum virginale. Respondeo, ego non divi tractatum in doctoribus, sed credo quod est stuprum, nam illa ipso facto redditur et reputatur inhabilis ad matrimonium. Unde sequitur quod potest solvi signaculum virginale sine stupro, id est quod aliquis potest deflorare puellam non peccando peccato stupri. Nec sequitur quod virgo potest concipere, nam illa jam non est virgo. Secundo sequitur quod, sicut ad virginitatem non tantum facit integritas claustri sicut inexperientia, ita ad stuprum non tantum facit solutio claustri sicut concubitus quicumque.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum raptus sit species luxuriae distincta a stupro

Respondet sanctus Thomas quod raptus est species luxuriae distincta a stupro, ut patet in littera.

Sed est dubium, an quando educitur puella violenter e domo parentis praeter voluntatem parentis, inveniantur duae malitiae, altera raptus, et altera stuprum. Respondeo quod duae malitiae inveniuntur, sed una est formalis, scilicet malitia stupri, et alia materialis, scilicet malitia raptus, nisi fiat solum ut faciat injuriam parenti, quia tunc malitia raptus esset formalis.

Circa solutionem ad tertium est dubium, an raptus iste impediat matrimonium et dirimat contractum.

De hoc est opinio insignis Martini, qui dicit quod impedit matrimonium et dirimit contractum. Et ratio [est] quia raptor est excommunicatus; et tamen omnis talis est inhabilis ad matrimonium, quia excommunicatus est incapax sacramentorum: ergo. Antecedens pro majori probat per multa capitula quae habentur 36, q. 2. Secundo dicit quod decreta quae hoc dicunt non sunt abrogata, nec beatus Hieronymus contradixit illis, ut putat sanctus Thomas, sed solum voluerunt dicere et debent intelligi hoc modo, quod non contrahatur matrimonium ante consensum parentum, id est quod non debet contrahere nec potest antequam parentes velint et absolvatur ab excommunicatione et faciat poenitentiam.

Sed ego respondeo cum Cajetano, et sit prima propositio: quod raptus non dirimit matrimonium contractum. Et pro probatione, sufficeret Martino quod in quarto *Sententiarum* nunquam fit mentio a doctoribus de isto impedimento. Et ad argumentum, iste est excommunicatus: falsum est, nam illic solum dicitur quod sit anathema, et dato illo, excommunicatus non est incapax matrimonii. Secunda propositio est: quod necessarium est dicere quod illa decreta sunt abrogata, et beatus Hieronymus illa abrogavit, ut patet discurrendo per illa, ex capitulo quod hic allegat sanctus Thomas. Tertia propositio est: quod est dubium an raptus impediat matrimonium contrahendum, quia sanctus Thomas in solutione [ad tertium] videtur dicere quod sic, et etiam videtur esse ea. *Si autem*, 36, q. 2 pro hoc. Sed dominus Cajetanus dubitat de hoc,

quia ad sanctum Thomam dicit quod ille voluit dicere quod, licet impediret, non tamen dirimeret contractum. Et ad capitulum dicit quod non vult aliud dicere quam dictum est in ca. *Statutum*, 34, q. 2. Et sic dubium est et sub dubio relinquitur. Sed dubium est an ad raptum requiratur violentia. Respondetur quod sic.

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum adulterium sit determinata species luxuriae ab aliis distincta

1. — Respondet sanctus Thomas quod sic, ut patet in littera.

Dubitatur primo, an adulterium uxoris sit gravius quam adulterium viri. Et videtur quod non, quia est aequale vinculum; et uterque facit contra fidem promissam: ergo. Sed in contrarium est quia gravius puniuntur adulteria mulierum quam viri.

Respondeo quod absolute est dicendum quod gravius est adulterium mulieris ex genere suo quam adulterium viri. Et probatur. Primo, quia adulterium mulieris est magis nocivum et scandalosum, quia magis infamat virum quam econtra, quia magis scandalosum et contra naturalem reputationem quam adulterium viri. Ergo est gravius. Secundo probatur. Quia nunquam fuit permissum quod uxor alicujus cognosceretur ab alio; fuit tamen permissum quod vir cognosceret aliam, quia fuit permissum quod haberet plures uxores. Ergo signum est quod adulterium uxoris est gravius peccatum quam adulterium viri. Item tertio, quia magis est contra certitudinem prolis adulterium uxoris quam adulterium viri: ergo signum est quod est gravius peccatum.

2. — Dubitatur secundo, an adulterium ipsius mulieris uxoratae sit gravius quam adulterium soliti adulterantis cum illa. Et videtur quod non, quia vir habet majorem rationem, id est habet plenum judicium rationis: ergo magis tenetur evitare. Sed ad hoc dico quod gravius peccat mulier adultera quam homo adulterans cum illa, nam uxor facit contra fidem promissam et debitam viro, ultra malitiam communem illius peccati; ille autem non, sed peccat malitia communi, licet habeat praestantiorem rationem quam mulier. Ex quo sequitur quod gravius peccat maritus accedens ad solutam ut meretrix quam soluta ipsa, quia ille facit contra fidem debitam uxori suae, et soluta non.

3. — Dubitatur tertio, an gravius peccet solutus accedens ad conjugatam quam conjugatus, ut maritus, accedens ad solutam.

Est dubium Cajetani. Et Martinus dicit quod solutus accedens ad conjugatam minus peccat quam conjugatus accedens ad solutam. Cajetanus dicit quod si comparentur ista adulteria secundum quid, verum est quod dicit Martinus, quia maritus facit contra fidem debitam uxori, non autem solutus. Sed si absolute considerentur illa adulteria, gravius peccat maritus accedens ad solutam quam solutus accedens ad conjugatam. Sed nos dicimus quod est gravius peccatum soluti cum uxore alterius quam mariti cum soluta. Et hoc potest probari per easdem rationes quibus probavimus primum dubium. Sed particulariter probatur unica ratione, quia ex genere suo est magis nocivum: ergo est gravius peccatum. Antecedens patet, quia magis infamat et magis est contra certitudinem prolis. Et item, quia nunquam illud fuit licitum. Item confirmatur, quia adulterium soluti cum conjugata est prohibitum omni lege et humana et divina; sed conjugati cum soluta solum est prohibitum jure divino: ergo gravius est.

ARTICULUS NONUS

Utrum incestus sit species determinata luxuriae

1. — Respondet sanctus Thomas quod incestus est species luxuriae, nam invenitur specialis difformitas circa actus venereos. Vide litteram ubi omnia patent.

In solutione ad primum ostendit sanctus Thomas unde dicatur incestus, et quid sit, quia est corruptela castitatis cum consanguineis; nam non est aliud per quod facilius corrumperetur castitas inter consanguineos, nisi per incestum, si permitterentur cognosci.

2. — Dubium primum est, an sint plures species incestus, an scilicet ad eamdem speciem spectet incestus cum matre, et cum consanguinea, vel affine legali vel spirituali et sic de aliis combinationibus, vel tantum sit una species. Et ratio dubitandi est quia gravius peccatum est incestus cum matre quam cum sorore, et sic de aliis. Ergo. Item, quia sunt diversae rationes ad non accedendum ad consanguineas et ad affines: ergo differunt specie. Item, quia inter affines, spirituales et legales sunt diversae species quia sunt diversae rationes: ergo.

Ad hoc respondet Martinus in quaest. de incestu quod incestus non est species specialissima, sed quod sunt plures species incestus, et sic secundum gravitatem peccatorum videtur sibi esse diversas species. Sed Cajetanus hic dicit contrarium, scilicet quod incestus est species

specialissima. Et hanc opinionem videtur tenuisse sanctus Thomas in solutione ad secundum, quia dicit quod incestus cum affine est peccatum, quia est quodammodo contra consanguineam. Ergo est hujus opinionis, nam dicit esse ejusdem speciei cum affine et cum consanguinea. Et magister noster Victoria idem tenet cum Cajetano de incestu qui est proprie incestus, quia incestus cum affine spirituali metaphorice est incestus, et sic esset alterius speciei cum legali affine.

Sed respondeo per propositiones. Prima est quod ejusdem speciei sunt incestus cum consanguineis. Probatur, quia omnes habent eamdem malitiam et ex eadem radice, nam eadem est ratio malitiae in sorore et in patruela, nam procedunt ex uno et eodem fonte: ergo sunt ejusdem speciei. Et contrarium hujus non videtur quod habeat Martinus. Secunda propositio: Disputabile est in utramque partem an idem sit incestus de affine legali cum consanguinea, sed probabilius videtur quod sit ejusdem speciei; nam affinitas nihil aliud videtur nisi consanguinitas quaedam, quaedam cognatio inter conjunctos uxoris vel mariti. Quia si frater meus ducat Mariam, ego jam videor consanguineus illius, et illa est mihi affinis, nam effecta est una caro illius et fratris. Sed tamen dico quod non mihi videtur idem esse dicendum de affini spirituali, nec possum credere quod sunt ejusdem speciei. Patet, quia ibi non est consanguinitas: ergo signum est quod alia est ratio: ergo non est ejusdem speciei. Et si dicatis, cujus ergo speciei erit? Videtur quod sit incestus metaphorice loquendo.

Ex hoc potest responderi ad argumenta in contrarium. Sunt ejusdem rationis; et concubitus cum matre est incomparabiliter gravius alio: ergo differunt specie: respondetur quod ista consequentia nihil valet, quia intra eamdem speciem possunt reperiri majora et minora peccata. Et ad aliud, quod non opus esset exprimere illum incestum in confessione, nam circumstantiae quae non mutant speciem non sunt confitendae, Cajetanus hic videtur dicere quod non est necessarium confiteri illas, et magister noster Victoria ita dicit illum sentire. Sed quidquid dicat Cajetanus, magister Victoria, et ego ita puto, dicit quod illa consequentia non valet: ista circumstantia non variat speciem: ergo non est confitenda, sed satis est quod nimis aggravet ad hoc quod confiteri oporteat, ut probatum est in 1. 2, quia non sufficit dicere, peccavi mortaliter circa furtum, sed multum furatus sum.

3. — Sed circa solutionem ad tertium est dubium, an concubitus filii cum matre, vel parentis cum filia sit contra jus naturale, id est lege naturali prohibitus.

Respondetur quod apud omnes constat quod concubitus ille est lege naturali prohibitus, praeter hoc quod prohibetur jure divino. Hoc tenet sanctus Thomas hic et in *Quarto Sententiarum*, d. 40, q. 1, a. 3, et Alexander in tertia parte, q. 35, membro 6; idem Bonaventura in 4, d. 40, q. 2; idem Richardus ibi, q. 2, a. 1. Et omnes faciunt rationes quas hic facit sanctus Thomas et adducunt exemplum de camelo.

Secundo dico quod est dubium an etiam ille actus sit damnatus in necessitate, sicut v. gr. si non esset in genere humano nisi pater et filia, an liceret illud facere. Si Eva non genuisset filios, an licuisset Adae convenire cum filia, et idem si modo esset talis necessitas. De hoc Martinus in quaest. de incestu dicit expresse quod liceret Adae consummare matrimonium cum filia, et ita si modo incideremus in similes angustias, et sic ille actus in tali casu non est prohibitus nec illicitus. Sed dominus Cajetanus dicit oppositum, quod adeo lege naturali est hoc prohibitum, quod nullo modo potest bene fieri, etiam in necessitate extrema, quia omnes abhorrent quod mater conjungatur filio: ergo videtur quod sit de intrinseca ratione malum. Nam unde scimus quod non licet mentiri in extrema necessitate? Quia repugnat et quia omnes abhorrent, quia mentiri de se est malum et nullo modo potest bene fieri; sed magis illud repugnat et abhorret: ergo. Et si modo veniremus in illas angustias, deberemus putare quod esset finis mundi. Si tamen contingisset a principio, tunc erat orandum ut Deus revelaret quid agendum, nam in isto tali casu non video quare Deus non possit dispensare. Et de Adam, quod oraret Dominum ut daret sibi filias [l. filios]. Dixi citra dispensationem divinam, quia non video, ut dixi, quare in tali casu non possit fieri cum dispensatione divina.

Sed contra hoc arguitur sic: quia si liceret cum dispensatione divina sic contrahere, ergo etiam sine illa in extrema necessitate; nam quaecumque sunt licita cum dispensatione, etiam in necessitate sunt licita, nam si cum dispensatione licet comburere brachium, etiam in extrema necessitate. Et fortassis Cajetanus non concederet quod sit dispensabile. Sed respondeo negando illam consequentiam. Et do instantiam: nam bene licet occidere innocentem ex dispensatione divina, et tamen propter nullam necessitatem licite potest fieri: ergo nec illud valet.

4. — Sed dubium majus est, an incestus cum noverca, scilicet uxore patris sit prohibitus jure naturali. Et videtur quod sic ex beato Paulo I ad Cor. 5. De hoc dubio ponam duas propositiones. Prima est, quod non est certum de hoc nec omnes in illo conveniunt, nam aliqui dicunt quod ille concubitus est lege naturali prohibitus, et alii quod non. Et

sanctus Thomas I ad Cor. 5 dicit quod est jure naturali prohibitus. Et in 4, d. 41, q. 1 Scotus et Mayronis idem videntur tenere, quia est una caro cum patre. Sed Roffensis in quodam tractatu pro defensione Catherinae reginae Angliae videtur dubitasse de hoc et magis tenere oppositum (1). Et alii dicunt quod non est prohibitus jure naturali, ut Cajetanus hic, et sanctus Thomas, et Alexander, et Richardus, et Bonaventura. Et alii dicunt quod solum concubitus cum matre est jure naturali prohibitus. Secunda propositio: Ego credo cum illis et probabilius mihi videtur quod concubitus cum noverca mortuo patre, non est prohibitus jure naturali, et ita sentit magister noster Victoria. Probatur. Nam mortuo patre, jam cessat illa consanguinitas; nam dato resurgeret, non teneretur stare cum illa. Item, quia apud gentiles illud non fuit prohibitum. Et ad argumentum ex Paulo, dico quod ille concubitus erat cum noverca patre vivo. Et hoc probat manifeste Roffensis ex II ad Cor. 7, et adducit in hanc sententiam Sedulium et Petrum de Perran. Et hujus sententiae videtur esse beatus Augustinus super Leviticum, q. 61, quia dicit quod illud capitulum intelligitur de personis quae, "nisi lege prohiberentur, possent convenire" (2).

5. — Sed majus dubium est de sorore, an concubitus cum sorore sit prohibitus jure naturali. Et videtur quod sic, quia sanctus Thomas in *Quarto*, d. 40, q. 1, a. 3 videtur dicere quod est prohibitus jure naturali, quia alius concubitus nisi cum parente non habet indecentiam ex se. Sed in contrarium est quia, contra quod praeceptum juris naturalis est? Certe contra nullum. Et argumenta sancti Thomae in corpore solvit Cajetanus, ne aliquis putet illum fuisse illius opinionis.

Ad hoc dico: primo, quod de hoc variae sunt sententiae doctorum. Et prima opinio est antiquorum, scilicet sancti Thomae et Richardi et Alexandri et Bonaventurae et aliorum in locis citatis, qui dicunt quod est prohibitus ille concubitus jure divino. Sed mihi hoc non videtur firmiter dictum, cum nullum sit jus divinum circa gradus affinitatis et consanguinitatis nisi naturale. Et tamen isti non dicunt quod jure naturali ille concubitus sit prohibitus. Ergo ex illo sequitur oppositum illius. Alii doctores, ut Cajetanus hic et Thomas de Argentina in 4, d. 40, dicunt quod non est prohibitus jure naturali, sed quod manet determinationi Ecclesiae.

His non obstantibus, ego dico secundo, quod probabilius mihi videtur quod ille concubitus est prohibitus jure naturali, ita quod non

(1) J. FISHER, *De causa matrimonii Angliae regis*, Salmanticae, 1530.
(2) S. AUGUSTINUS, *QQ. in Heptateuchum*, l. 3, q. 61. ML 34, 705.

potest papa in illo dispensare. Pro hoc est Augustinus in libro 15 *De civitate Dei*, et in lib. 22 contra Faustum cap. 20 (1); et Roffensis idem videtur dicere; et magister noster Victoria et Ortiz idem senserunt. Et patet, quia Ecclesia non admitteret hoc matrimonium. Item, quia hoc nunquam licuit apud gentiles: ergo.

Sed contra hoc est bonum argumentum. Abraham contraxit cum Sara, et tamen illa erat vere soror ejus, ergo. Ad hoc Augustinus in locis citatis dicit quod Sara non erat soror Abrahae, sed neptis patris, id est sobrina ejus. Sed contra, quia ibi in Genesi dicitur soror. Respondet quod frequenter in sacra scriptura consanguineae vocantur fratres, ita illic vocatur soror. Et sic respondet magister noster Victoria. Sed contra hoc arguitur ex textu 20 (v. 12) Genesis ubi dicitur, quod ille dixit: *Vere soror mea est, filia patris mei et non matris meae;* et tamen si esset neptis ex patre, quomodo erat filia patris sui? Videtur insolubile argumentum. Et ideo aliter respondeo ad argumentum, et sensi modo magistrum Victoriam esse hujus sententiae, quod Sara non erat neptis, sed consanguinea, ita quod pater Abrahae genuerat ex alia uxore Saram, et sic non erat neptis sed filia patris Abrahae. Et hoc videtur innuisse textus. Et pro ista sententia videntur esse doctores, ut citat Roffensis in illo opere citato. Et Ortiz ita videtur dicere. Et sic matrimonium damnatum jure naturali, intelligimus de matrimonio ex utroque patre.

Sed est contra hoc argumentum. Sequitur quod non liceret Cain contrahere cum sorore. Respondeo quod quando dicimus nos quod concubitus cum sorore est prohibitus jure naturali et non potest fieri, intelligitur extra necessitatem. Et ista est differentia inter concubitum filii cum matre et inter istum concubitum cum sorore, quod primum etiam in necessitate non licet, bene tamen secundum. Sed est aliud argumentum. Si ita est quod illud esset contra jus naturale, quomodo Deus voluit et permisit in principio mundi propagare genus humanum per consanguineos et facere contra jus naturale? Dico quod illud fuit licitum propter alium finem et alia bona, quia non taliter prohibitum quod cum dispensatione non possit bene fieri.

6. — Sed dubium est: an sint alii gradus ab istis, scilicet cum matre et sorore jure naturali prohibiti, ita quod non liceat coire et contrahere matrimonium. Aliqui dicunt quod omnes illi gradus qui ponuntur Levitici 18 prohibentur jure naturali. Hujus opinionis est sanctus

(1) S. Augustin., *De civit. Dei* l. 15, c. 16. ML 41, 458. Id. *Contra Faustum*, lib. 22, cap. 35. ML 42, 422.

Thomas loco citato et Alexander de Hales, Richardus, Bonaventura et multi alii, Palude et Waldensis. Alii putant quod praeter matrimonium patris cum filia et fratris cum sorore, non sunt alii casus prohibiti jure naturali.

7. — Sed hic restat tractandum dubium, an liceat contrahere cum uxore fratris defuncti, etiam sine liberis. Hoc movetur propter factum regis Angliae, qui cum contraxisset matrimonium cum uxore Catherina fratris defuncti sine liberis, postea volebat repudiare illam, asserens quod non licuerat sibi ducere illam in uxorem. Et ratio dubitandi est propter illa quae habentur Levitici 18.

Ad hoc respondeo per propositiones. Prima est: Si matrimonium illud non est prohibitum jure naturali, certum est quod non est prohibitum jure divino. Probatur, quia nullum est jus divinum quod non fuerit praeceptum juris naturali. Unde puto esse haereticum modo dicere quod sint aliqua prohibita in matrimonio quae sunt contra jus divinum praeter jus naturale. Secunda propositio est: quod contrahere matrimonium cum uxore relicta fratris defuncti sine liberis, non est prohibitum jure naturali. Patet hoc, quia Deut. 25 erat hoc in praecepto: ergo non erat prohibitum jure naturali. Antecedens probatur a Roffense ex multis doctoribus quod ipse citat. Secundo probatur ex cap. *Gaudemus,* extra, de divortiis, ubi Ecclesia permittit gentiles qui contraxerunt matrimonium cum uxoribus fratris defuncti manere cum illis.

Et ad loca citata in contrarium, et etiam si alicubi aliquid inveniatur in contrarium, illud debet intelligi vivente fratre, quia tunc fratre vivente non potest alius fratre accipere illam in uxorem. Et hoc est quod prohibetur in Deuteronomio. Vel intelligitur, sicut aliqui dicunt, ut sanctus Thomas in 1. 2, q. 105, a. 4 ad septimum, et Lyra, et Turrecremata, et Alexander in cap. *Deus qui Ecclesiam,* extra, de divortiis, quod prohibebatur accipere uxorem fratris filio vivente. Alii autem exponunt sic, quod uxorem repudiatam a fratre nullus accipiat. Et hanc expositionem sequitur Hugo super illum locum et etiam Li[n]coniensis. Alia est expositio communis et melior, quod nullus accipiat uxorem fratris viventis. Et pro hoc est Alexander in 2 parte, q. 165, membro 40, et Bonaventura in 4, d. 39, a. 2, q. 4, et Scotus et Mayronis, Ubaldilinus, et Majoris in 4. Et etiam patet, quia Moyses non scripsit contrarium quod scripsit in Deuteronomio, in Levitico; et tamen in Deuteronomio praecepit quod contrahant cum uxore fratris; ergo hic non praecepit contrarium. Item, eodem modo

prohibetur in illo loco ne quis accipiat uxorem suam et sororem ejus; sed hoc secundum intelligitur illa vivente: ergo et aliud primum. Et multa alia potestis videre in Roffense.

Sed contra hoc arguitur: quia in illo loco non ponitur poena adulterii contra illum qui accipit uxorem fratris; et tamen si post liceret capere uxorem illam, licite mulctaretur poena adulterii: ergo. Ad hoc dico quod illic non fit mentio de poena adulterii, sed solum de poena inflicta a Deo. Sed aliter arguo: quia contrahere cum uxore fratris defuncti cum liberis est prohibitum de jure naturali, ut patet in capitulo *Deus qui*, extra, de divortiis: ergo etiam erit prohibitum illo jure accipere uxorem fratris defuncti sine liberis. Et antecedens patet ex illo capitulo, quia Ecclesia dirimit illa matrimonia: ergo signum est quod jure naturali sunt prohibita. Sed ad hoc dico quod Ecclesia non dirimit illa matrimonia quia putat illa non esse licita, sed quia non vult quod illi maneant in suo matrimonio, licet non sit contra jus naturale. Et ratio quare dirimit unum et non alterum quando manent liberi, est quia non potest esse causa sufficiens ad hoc quod maneant simul.

8. — Sed dubium aliud est: an omnes alii gradus qui non sunt prohibiti in illo capitulo, sint liciti jure naturali, utputa contrahere cum amita. De hoc puto quod non est dubium nisi quod non est prohibitum jure naturali. Nec video aliquem qui oppositum dixerit. Et quod in veteri lege non sit prohibitum, patet; nam Zaleph accepit in uxorem consobrinam suam. Cum ergo illo tempore non erat contra jus contrahere cum sobrina vel nepte, ergo nec cum amita.

Sed majus dubium est de amita cui naturaliter sobrinus obedire debet. Sed adhuc hoc non est illicitum. Sicut ergo tenendum est de uno, ita de alio; tamen erat major ratio dubitandi in uno quam in alio.

9. — Sed dubium est, an liceat contrahere cum avo vel avia, et an contrahere cum illis qui sunt in recta linea sit prohibitum jure naturali.

De hoc est communis opinio quod omnia matrimonia cum consanguineis in recta linea sunt prohibita jure naturali. Et in hoc omnes conveniunt in 4, d. 40, ut Scotus, et Palude, et Silvester in verbo *Matrimonium*, 8 ubi citat multos alios doctores pro ista sententia. Et ratio pro ista opinione est quia illis debetur reverentia, et a *** [aviis] videtur irreverentia quaedam; et tamen propter istam irreverentiam negamus matrimonium parentis cum filia: ergo etiam cum aviis. Item, quia instituta de nuptiis, § *His quoque*, absolute et expresse prohibetur hoc in jure civili: ergo. Secunda opinio et probabilior est Cajetani,

qui tenet in hoc loco quod contrahere cum consanguineis in recta linea non est prohibitum jure naturali, sed solum cum patre et matre et cum avo, non tamen cum aliis. Et hujus opinionis est *Summa Rosella,* ut citat Silvester. Sed tamen magister Victoria tenuit mediam opinionem dicens, quod extenditur usque ad aliquos, ita quod est prohibitum jure naturali usque ad avum et proavum, non tamen in infinitum. Unde reputat ridiculum illud quod communiter dicitur, quod si Adam resuscitaret, non haberet cum quo contraheret. Sed nos dicimus primo quod non est prohibitum jure naturali contrahere cum avo nec proavo. Secundo dico quod est prohibitum jure canonico usque ad quartum gradum.

ARTICULUS DECIMUS

Utrum sacrilegium possit esse species luxuriae

1. — Respondet sanctus Thomas quod sic, ut patet in littera, quia sacrilegium ordinatur ad luxuriam: ergo ponitur aliquando species luxuriae. Antecedens probatur, nam ad hoc quis utitur virgine sacrata ut expleat libidinem suam.

Sed est dubium an luxuria possit esse species sacrilegii. Respondetur quod sic, quia si quis ideo vellet cognoscere monialem ut injuriam faceret cultui divino, tunc illa luxuria est species sacrílegii.

2. — Sed circa solutionem ad secundum dubitatur, an sacrilegium aliter spectet ad speciem luxuriae quam aliae species. Respondetur per duas propositiones. Prima est, quod eadem ratione qua adulterium spectat ad luxuriam, sic spectat sacrilegium ad illam, quia utrumque spectat et ordinatur ad luxuriam ex parte finis, scilicet ad exequendum et explendum libidinem, licet ex parte materiae potius spectaret ad injustitiam. Secunda propositio est, quod in nomine est differentia, nam hoc nomen, *sacrilegium* explicite non significat aliquem actum venereum, sed stuprum et adulterium sic. Et ideo bene dicit sanctus Thomas quod aliae species sunt species luxuriae secundum seipsas, ita quod important speciem secundum seipsas, et sacrilegium non.

3. — Sed dubitatur, an sit sacrilegium cognoscere cognatam sibi spiritualem, id est an concubitus cum cognata spirituali sit sacrilegium, et similiter an sit adulterium cum virgine Deo dicata et sacrata.

Sit prima propositio: quod concubitus cum cognata spirituali est proprie sacrilegium et improprie incestus. Probatur, quia est abusus

rei spiritualis: ergo est sacrilegium proprie, sed improprie incestus, quia assimilatur incesto inquantum habet similitudinem cum cognotione carnali. Et vide hic solutionem ad secundum.

Secunda propositio est: quod non est proprie adulterium si quis cognoscat sponsam Deo dicatam, sed solum dicitur adulterium per quamdam appropriationem et assimilationem. Et hoc insinuavit quando dixit sanctus Thomas, quod illud est sacrilegium per modum adulterii. Et ita debet intelligi si aliquando inveniamus in sanctis dictum quod est adulterium; intelligitur metaphorice, ut sentit hic sanctus Thomas.

Tertia propositio est: quod potest quis committere sacrilegium et stuprum, ut si violaret monialem integram.

Quarta est: quod potest esse sacrilegium quod proprie sit raptus, ut si quis a monasterio rapiat sanctimonialem. Ita tenet Cajetanus, et hic sanctus Thomas ita dicit, si bene notentur verba illius, nam ex illis bene illud sequitur.

ARTICULUS UNDECIMUS

Utrum vitium contra naturam sit species luxuriae

1. — Respondet sanctus Thomas per conclusiones. Prima est, quod vitium contra naturam est species determinata luxuriae, ut patet in littera. Secunda est, quod quatuor modis potest committi vitium, id est potest quis peccare contra naturam. Uno modo, si quis ex intentione polluat se extra concubitum; secundo modo, si quis concubat cum bestia; tertio modo, si quis concubat cum masculo; quarto modo, si quis debitum instrumentum et vas praetermittat. Vide in littera.

2. — Sed circa secundam propositionem est dubium, nam in prima omnes conveniunt: an illi quatuor modi sint quatuor species vitii contra naturam, id est an vitium contra naturam habeat illas quatuor species distinctas. Et videtur quod sic, quia oportet in confessione illas explicare, quia non sufficeret dicere, peccavi contra naturam.

Ad hoc Cajetanus respondet valde curiose. Sed ego dico primo, quod hoc dubium non est ita necessarium theologo quod non possit transire sine illo; sive sit alia species, sive non, non dubito quin sit necessarium confiteri istos modos peccandi contra naturam, sive varient speciem, sive non, nam incomparabiliter multo gravius est peccatum coire cum bestia quam peccatum quod est mollities, dato quod

sint ejusdem speciei. Secundo dico, quod probabilius videtur Cajetano quod haec sunt diversae species. Et istum modum secutus fuit magister Victoria. Immo Cajetanus ponit quinque modos et species, quia quartam dividit in duas alias species, scilicet si fiat extra vas, et si fiat non debito instrumento. Et probat. Quia ubi inveniuntur diversa motiva, inveniuntur diversae species. Sed in illis inveniuntur diversa motiva, ut notum est, et in mollitie solum est motivum quod quis vult experire delectationem veneream sine coitu. Ergo sunt diversae species. Et putat Cajetanus quod haec est opinio sancti Thomae, quia in art. 1 dixit quod erant vitia contra naturam, licet non numeraverit. Sed profecto mihi non placet in omnibus opinio Cajetani. Ideo dico quod probabilius videtur quod ad unam speciem pertineat totum vitium contra naturam, quia omnia illa vitia habent idem objectum formale, quia omnia vitia talia, ideo sunt vitia et mala, quia repugnant generationi humanae, id est quia non potest sequi generatio humana. Cum ergo una sit ratio formalis de omnibus, sequitur quod est una species. Et ad argumentum Cajetani dicentis quod habent diversa motiva, dico quod argumentum non valet, quia illo modo etiam probaremus quod tempus semper et locus variarent speciem, quod est falsum. Item, nec sanctus Thomas est illius sententiae, quia si sic intellexisset, non solum diceret in numero plurali quod sunt vitia contra naturam, sed numeraret illa et tamen non ponit quinque species sicut Cajetanus ponit.

3. — Sed dubitatur, an mollities habeat sub se plures et diversas species, quia potest illa pollutio extra vas procurari variis modis. Nam aliquando sequitur ex morosa delectatione, aliquando ex affectata, id est intenta, aliquando per se, aliquando per alium. Ad hoc dico cum Cajetano quod mollities, quomodocumque procuretur, semper est ejusdem speciei, saltem ex parte actus. Nam secus est ex parte extrinseca, utputa ex morosa delectatione vel sodomiae, quia tunc pertinet ad adulterium vel sodomiam.

Sed dubium est, an aliquando aggravet tantum illa mollities quod sit necessarium illam confiteri. Respondeo quod quando procuratur cum alio et alium provocaret ad illud, tunc notabiliter aggravat et esset confitendum.

4. Sed dubitatur an bestialitas habeat sub se species, vel an concubitus cum daemone incubo aut sucubo, quod est vitium bestialitatis, sit alterius speciei a concubitu cum bestia. Magister noster Victoria refert quod Albertus Magnus dicit se expertum fuisse succubum, et

Augustinus dicit quod impudicum est hoc negare. Ad hoc respondet Cajetanus quod est vitium ejusdem speciei, nec vitium bestialitatis habet sub se species. Ita concedit magister noster Victoria. Et una ratione probatur. Nam motivum est idem, scilicet venerea delectatio cum supposito alterius speciei; et hoc est ex parte concubitus intelligendum: ergo omnia sunt ejusdem speciei. Sed ex parte irreligiositatis habere concubitum cum daemone, posset esse alterius speciei, superstitionis, et sic oportere[t] explicare et confiteri quod commisit illud vitium cum daemone.

5. — Sed dubitatur circa quartum modum: an spectet ad eamdem speciem concubitus feminae cum femina extra vas debitum sicut masculi cum masculo. Ad hoc dicit Cajetanus quod non, sed quod differunt specie. Et probat suo modo, quia sunt diversa motiva in omnibus istis, nam in muliere est motivum actus luxuriae extra vas debitum, et non extra sexum. Sed ego puto quod potest defendi quod sunt ejusdem speciei, scilicet unum peccatum sodomiticum, nam quantum ad illud idem est ac si illa non esset mulier.

Sed est dubium, an ad eamdem speciem spectet concubitus cum muliere extra vas debitum, et quocumque alio modo, scilicet lateraliter. Cajetanus dicit quod sunt ejusdem speciei. Sed ego credo quod differunt specie.

6. — Sed ex hoc est dubium, quia videtur quod inter istos modos non includatur concubitus cum muliere non seminante. Utrum ergo praeter modos positos, ponatur alius modus contra naturam. Et ratio dubitandi, ut dixi, est quia inter istos modos non includitur si quis cognoscat mulierem non seminantem, vel non seminet seminante viro, vel effundendo [*ms.* offendendo] extra vas. Dico quod iste modus est vitium contra naturam et est peccatum mortale, etiamsi non seminaret seminante muliere; non solum ex parte injustitiae quam facit uxori, quia non dat ei corpus, sed est ultra peccatum contra naturam, quia ex concubitu solo et ex sola seminatione mulieris non sequitur proles. Et tamen dico quod comprehenditur et includitur sub quarto modo assignato a sancto Thoma, videlicet si non servetur debitus modus.

7. — Sed ex hoc oritur dubium: an sit vitium et peccatum contra naturam concubitus inter eos qui non possunt seminare. Et videtur quod sic, quia concubitus ordinatur ad generationem: ergo quando hoc non concurrit, est peccatum contra naturam.

Ad hoc dicit magister noster Victoria quod ille concubitus est illicitus. Et probat, quia concubitus ordinatur ad generationem, vel datum

est in remedium ut quis possit evitare actum fornicationis. Cum autem sine resolutione seminis non sit generatio, sequitur quod ad nihil servit concubitus ille: ergo est illicitus. Secundo dicit quod possit oppositum dici, scilicet quod ille concubitus est licitus, et hoc inter conjugatos. Et ego ita credo, et puto quod oppositum non possit sustineri. Probatur. Nam matrimonia sunt licita inter steriles: ergo etiam inter illos qui non possunt seminare, quia non est major ratio de uno quam de alio. Item, quia si uxor petat, tenetur vir reddere debitum: ergo non peccat. Ad argumentum, respondetur quod non solum datum est matrimonium in generationem, sed etiam in remedium experientiae actus venerei *** [=vel?] fornicationis quod illic cessat.

8. — Dubitatur, an omnia talia vitia contra naturam sint peccata mortalia. Dico primo, quod omnia vitia contra naturam illis tribus modis est peccatum mortale quia est abusus naturae humanae. Secundo dico, quod in quarto modo aliquando potest esse peccatum mortale et aliquando non, sed veniale. Sed quando hoc erit? Dico tertio, quod in nullo concubitu ex quo potest sequi generatio est peccatum mortale, sed veniale; quia si vir cognoscat uxorem suam, quocumque modo cognoscat illam, non est mortale. Et ad hoc explicandum dico quarto, quod quicumque concubitus qui fit in vase debito, potest esse aptus ad generandum, etiamsi uxor supergrediatur. Unde nullus talis est peccatum mortale, nam generatio fit per attractionem seminis in matrice. Et quidam dicit se didicisse a quadam muliere, quae habebat consuetudinem concubere diversimode quod, ut ipsa dixit, optime sequebatur generatio.

9. — Dubium est: an concubitus ex quo sequitur aborsus vel infectio prolis, sit vitium contra naturam et reducatur ad istum quartum modum. Sit prima propositio: quod talis concubitus, ex quo est probabile quod sequitur aborsus vel periculum quod sequetur, est peccatum mortale et pertinet ad homicidium, ut patet in verbo *Aborsus* in *Summa* Cajetani. Secunda propositio est: quod quando sequitur infectio prolis, distinguendum est. Aut sequitur propter aliquid naturale, vel propter infirmitatem, vel propter aliquid quod non est naturale; et tunc aliter sentiendum est de uno quam de alio. Sit tertia propositio: quod quando infectio prolis sequitur naturaliter, non est peccatum mortale. Quarta est: quod quando ex culpa eorum sequitur, illa infectio potest esse peccatum mortale. Quinta est quod nunquam est peccatum contra naturam, sed est aliunde peccatum innominatum.

ARTICULUS DUODECIMUS

Utrum vitium contra naturam sit maximum peccatum inter species luxuriae

1.—Respondet sanctus Thomas per propositiones. Prima est: quod vitium contra naturam est gravius omnium peccatorum inter species luxuriae, ut patet in littera. Secunda est: quod post vitium contra naturam, maximum peccatum est incestus. Tertia est: quod inter alias species luxuriae, minima est fornicatio simplex. Quarta est: quod adulterium majus peccatum est quam stuprum. Quinta est: quod haec omnia aggravantur ratione sacrilegii, ut patet in lettera. In solutione ad quartum est sexta propositio: quod inter vitia contra naturam, minimum est mollities, et maximum est bestialitas, et secundum est sodomia. Vide litteram.

2. — Circa has conclusiones sunt aliqua dubia. Primum est quod movet Cajetanus: an in concubitu contra naturam reperiantur similes malitiae quae reperiuntur in concubitu naturali, ita quod inveniatur incestus, stuprum etc. Et videtur quod sic, quia fit illis injuria et parenti, ergo.

Sed in contrarium est quia per illum concubitum non contrahitur consanguinitas.

Respondeo per propositiones. Prima est: Certum est quod concubitus contra naturam potest aggravari cum omnibus speciebus et circumstantiis luxuriae, quia gravius erit cum affine et consanguinea quam cum aliis. Secunda propositio: Certum est etiam quod si raptus accedat concubitui contra naturam vel sacrilegium, dant aliam speciem distinstam peccato contra naturam. Patet, quia alterius speciei est concubitus cum puella Deo dicata vel quae rapitur, quam cum puella quae non est Deo dicata nec rapitur ***, quia in illis invenitur irreligiositas et violentia in raptu; nec minus *** cultum divinum si virgo cognoscatur in vase sive extra vas: ergo variatur species. Tertia propositio est: Certum est quod ex nullo concubitu contra naturam contrahitur affinitas. Et ratio est quia ille concubitus nihil facit ad conjunctionem animorum, sed ad dissidium, et ideo leges noluerunt constituere affinitatem, et etiam cum leges nolunt manere impugnita, signum est quod non volunt ut contraheretur aliqua affinitas. Quarta et ultima propositio est: quod difformitates quae accedunt ex parte mulieris conju-

gatae vel ex parte virginis sunt alterius speciei a difformitatibus quae inveniuntur in concubitu naturali. Et ratio est quia istae difformitates non sunt completae, non sunt consummatae. Non enim est consummata injuria quando uxor conjugata cognoscitur extra vas naturale, quia non polluitur vas mariti, nec in virgine est consummata, quia non tollitur signaculum virginale. Verum est quod posset defendi quod sunt ejusdem speciei; sed oppositum magis placet Cajetano, et ideo, inquit, non mirandum si non contrahatur affinitas.

3. — Dubitatur secundo circa sextam conclusionem, an peccatum mollitiei sit infimum inter peccata contra naturam. Et videtur quod non, nam negari non potest quin concubitus cum uxore modo naturali, quomodocumque sit, non est peccatum; sed peccatum mollitiei quando voluntarie [committitur] semper est peccatum: ergo signum est quod non est minus peccatum.

Ad hoc dico quod est certum quod est minus peccatum peccatum contra naturam cognoscendo uxorem modo contra naturam, si sit in vase suo naturali, quam peccatum mollitiei. Et ad sanctum Thomam respondetur quod sanctus Thomas non dixit quod peccatum mollitiei sit infimum inter omnia peccata contra naturam, sed quod inter omnia genera peccatorum contra naturam, reperitur gravius peccatum quam sit peccatum mollitiei, in quo reperitur minor defformitas et malitia, quia bestialitas et sodomia certum est. Et etiam tertio patet, scilicet cognoscere uxorem propriam extra vas debitum et naturale, est multo gravius peccatum. Sed non voluit dicere quod in omnibus illorum, peccatum mollitiei est minimum.

Dubitatur tertio: an ostendi possit in lumine naturali et ratione naturali quod peccatum mollitiei in femina sit peccatum mortale, quando femina resumit semen vel resolvit. Et ratio est quia semen feminae, secundum physicos, non est necessarium ad generationem: ergo feminae resolutio non est peccatum.

Ad hoc Cajetanus ponit primo, an resolutio feminae sit necessaria ad generationem, et deinde ponit diversas opiniones theologorum. Sed nos respondemus per propositiones. Prima est: quod certum est quod mollities est peccatum mortale in femina, quia tota Ecclesia hoc damnat de peccato mortali. Et de hoc dubitatur, an possit monstrari quod sit tantum peccatum, scilicet mortale, ut dictum est. Et de hoc sit secunda propositio: quod peccatum mollitiei evidenter potest ostendi esse peccatum mortale. Et probatur. Quia aut semen feminae est necessarium ad generationem sive tamquam materia sive tamquam forma, vel saltim,

quod negari non potest, est utilissimum ad generationem et melior fit conceptio; quia alias natura non posuisset in femina tantam delectationem in illa resolutione. Ergo sequitur quod illa resolutio est peccatum mortale. Haec sunt dubia Cajetani.

4. — Nos dubitamus quarto in ordine, an peccatum contra naturam sit gravius homicidio.

Ad hoc aliqui dicunt quod non. Sed ego dico quod est gravius peccatum quam homicidium. Primo probatur ex communi consensu omnium hominum, qui magis detestantur unum quam aliud. Item secundo, quia gravius punitur. Item, quia illud peccatum corrumpit principium; et tamen illud peccatum quod corrumpi principium est gravius peccatum: ergo. Item, quia fit ex majori libidine, et sequerentur, si permitteretur, majora damna quam ex alio, cum non possit sequi generatio: ergo.

Sed contra dicta arguitur sic: quia illud peccatum non est tantum contra proximum sicut homicidium, quia minus ei nocet: ergo non est majus nec ita grave peccatum, licet sit magis detestativum. Ad hoc dico quod satis est quod sit magis contra caritatem Dei, nam violatur ordo naturalis positus ab ipso Deo. Secundo dico, quod satis est quod sequerentur majora damna, et sic est gravius peccatum.

5. — Dubitatur quinto circa hoc: an saltim haec conclusio in qua dicimus quod peccatum contra naturam est gravius quam homicidium, sit intelligenda quod sit gravius homicidio secundum totam ejus latitudinem, ita quod quodlibet peccatum contra naturam sit gravius homicidio. Et omissis peccatis venialibus quae inveniuntur in peccato contra naturam, est dubium de peccato mollitiei, an sit gravius homicidio.

Ad hoc magister Victoria dicit quod non satis certum est quid sit dicendum. Sed potest dici quod ex illa parte qua est contra naturam, est gravius mollities, sed ex alia parte possunt esse graviora alia, ut stuprum, raptus etc. Et non sine ratione non valet argumentum sancti Thomae quia ambulare curve sicut bestia, in nobis peccatum esset contra naturam, et tamen non propterea esset gravius quam homicidium. Et sic videtur quod raptus et stuprum sint graviora quam mollities, licet communis existimatio oppositum sentiat.

6. — Sed dubitatur sexto, circa conclusionem secundam in qua dicitur quod gravius est incestus inter peccata contra naturam, an illa conclusio sit certa.

Respondetur quod valde probabile est quod incestus ex sua specie sit gravius quam sacrilegium, ut dicit sanctus Thomas. Et est argumentum quod mihi occurrit, quia sumamus gravissimum peccatum incesti

et gravissimum sacrilegii: omnes fatentur quod est gravius peccatum incestus cum matre quam peccatum sacrilegii. Et ad argumentum, quia aliud est contra majorem virtutem, concedo, sed illud est materialiter, non tamen formaliter. Quia si sic intenderet corrumpere virginem ut injuriam faceret divino cultui, gravius esset quam conjungi cum matre ut illi faceret injuriam, quia est contra majorem virtutem. Non tamen quando materialiter valet consequentia.

7. — Dubitatur septimo, an adulterium saltim sit gravius peccatum quam sacrilegium de se. Dico quod utrumque posset disputari, sed probabilius mihi videtur quod adulterium est gravius quia est gravius nocumentum et gravior injuria et infamia in adulterio: ergo est gravius peccatum, licet oppositum possit defendi.

8. — Sed dubitatur octavo, an raptus sit majus peccatum quam adulterium. Dico quod gravius peccatum est raptus virginis quam adulterium. Et si dicas quod injuria minor fit patri quam viro, dico quod injuria quae fit patri et puellae est major quam injuria quae fit viro.

9.—Dubitatur ultimo circa solutionem ad quartum, an frates Joseph seu filii Jacob peccabant contra naturam, scilicet peccato bestialitatis conveniendo cum pecoribus.

Dico quod illud non est certum, immo credo quod illa glossa est intolerabilis, nec talis debuit poni contra illos patriarchas, dato quod inventa fuerint in illis gravissima peccata, nec debebant ad hoc dicendum movere illa verba quae illic habentur, scilicet crimen pessimum, quia poterat esse invidia fratrum et aliud peccatum. Secundo, quia non sic habetur in hebraeo sed *** habebat contumeliam et vituperium illorum, et solum ponitur ibi injuria illorum et infamia. Et omnes qui bene intellexerunt linguam hebraeam, non legunt illud.

QUAESTIO CENTESIMAQUINQUAGESIMAQUINTA

De continentia

ARTICULUS PRIMUS

Utrum continentia sit virtus

Respondet sanctus Thomas quod continentia capitur dupliciter: uno modo, pro abstinentia ab omnibus vitiis; [alio modo, pro resistentia pravis concupiscentiis] ut patet in littera. Vide ibi. Prima conclusio: Continentia primo modo accepta est virtus perfecta. Secunda est quod continentia secundo modo accepta non est virtus nisi large loquendo, ut patet in littera.

Dubium est an continentia sit aliquis habitus qui mereatur esse virtus. Respondetur quod non. Et ratio est quia virtus est quae faciliter facit operari; et tamen continentia non facit faciliter operari: ergo. In hoc convenit Cajetanus. Sed in contrarium est Martinus, quia ipse ponit in qualibet virtute tres gradus. Primus est continentia, et secundus temperantia, et tertius heroicus. Sed hoc credo jam esse tractatum supra.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum materia continentiae sint concupiscentiae delectationum tactus

Respondetur quod sic, ut patet in littera.

Sed dubitatur an objectum continentiae sint delectationes tactus. Respondeo quod ut in plurimum delectationes tactus non sunt objecta continentiae, sed sunt ipsa delectabilia tactus. Volo abstinere ab hoc

delectabili, quia alias non reperiretur incontinentia nisi in viris doctis, quia alii non habent tales actus reflexos. Secundo dico quod aliquando potest habere illas delectationes pro objecto.

Dubitatur secundo, an reperiatur alius habitus circa alias passiones, ut circa iram, qui dicatur continentia. Dico quod vere debet poni talis habitus continentiae. Nec hoc negat sanctus Thomas, ut putat Martinus, sed solum dicit quod simpliciter talis habitus non vocabitur continentia. Sed dicetis: quare non, cum circa primum et secundum dicat quod sit continentia circa iram et libidinem? Dico quod ratio est quia sicut non vocamus libidinosum nisi circa actum venereum, ita nec continentem nisi illum qui abstinet se a delectationibus, licet ad omnia alia vitia se extendant.

Sed dubitatur tertio, an ad comprimendum timorem ponatur aliquis habitus continentiae. Ad hoc dicit magister Victoria quod sic, sed quod ille non vocatur continentia. Unde infertur quod forsan est quaestio de nomine inter sanctum Thomam et alios qui ponunt virtutes in voluntate, quia ille etiam ponit habitus in voluntate, licet non vocantur virtutes quia non faciunt delectabiliter operari.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum subjectum continentiae sit vis concupiscibilis

1. — Respondet sanctus Thomas quod continentia subjectatur in voluntate. Vide in littera.

Dubitatur primo, an sit aliqua continentia quae subjectetur in appetitu concupiscibili. Et videtur quod sic, quia dispositio quae in appetitu sensitivo producitur ante temperantiam, videtur quod debeat vocari continentia. Sit prima propositio: quod quando continentia est in voluntate, producitur quaedam dispositio in appetitu concupiscibili quae non meretur dici virtus, sed dispositio. Nam temperantia successive producitur: ergo sic quando efficitur continentia. Secunda propositio est: quod illa dispositio non meretur vocari continentia, et sic sanctus Thomas bene dicit. Et ratio est quia per illam dispositionem nullus dicitur se continere, sed per illam quae est in voluntate.

2. — Sed dubitatur secundo, an stet haec conclusio cum doctrina sancti Thomae, vel quomodo stet cum illa quam saepius tradidit dicens, quod natura non indiget habitu, vel voluntas ad propria bona non in-

diget habitu, quia ad illa ex natura sua inclinatur, ut dictum est supra in materia de temperantia. Ergo dubium est quomodo stet.

Ad hoc dico quod voluntas potest considerari duobus modis. Uno modo, per se, et sic circa bona propria non indiget habitu. Alio modo, prout conjungitur appetitui sensitivo, et isto modo voluntas etiam circa bona propria patitur difficultatem et indiget habitu. Et sic sanctus Thomas ponit habitum in voluntate. Unde sequitur, quod in statu innocentiae nec in patria non ponetur ille habitus continentiae. Secundo sequitur, quod aliquis habitus infunditur modo peccatori qui non infundebatur in statu innocentiae, sicut etiam patet de poenitentia.

3. — Dubitatur tertio: an iste habitus qui vocatur continentia, progressu temporis et per exercitium fiat temperantia per iterationem actuum.

Sit prima propositio, quod continentia manet in homine temperato et habet actum. Et primum patet, quia quis corrumperet illum habitum generatum? Et secundum patet, nam iste actus, volo abstinere a muliere pulchra, est actus continentiae; quia antequam esset temperatus, erat actus illius: ergo et post. Sed contra hoc arguitur: quia continentia est dispositio imperfecta; et solum ponitur in homine qui patitur difficultatem: ergo non manet in temperato. Ad hoc respondetur quod Aristoteles vult dicere quod continentia non ponitur necessario nisi in homine qui patitur difficultatem, in aliis tamen de per accidens. Secunda propositio in ordine est: quod est probabile quod in homine temperato non augetur continentia. Hoc teneo cum magistro meo Victoria et cum sancto Thoma. Et probatur, quia Deus et natura nihil faciunt frustra; sed voluntas non indiget illo habitu: ergo non augetur. Tertia propositio: Probabilissimum est quod etiam ille habitus augebitur in homine temperato. Probatur, quia illi actus qui sunt in temperato, sunt ejusdem specici cum actibus qui sunt in continente. Ergo si in isto augebantur: ergo etiam in temperato. Vel quare non? Item, quia alias sequeretur quod actus remissus augeret habitum et intensus non augeret illum habitum, puta de illo habitu continentiae. Item, quia si in temperato non inciperet augeri continentia, quaero: quando desineret augeri ille habitus? Et si des tempus, quis constituit illud? Ergo illud est probabile. Ex ista sequitur quarta propositio: quod probabilius videtur quod continentia progressu temporis potest fieri temperantia, et sic sit ponenda in voluntate temperantia. Probatur. Quia intemperantia ponitur in voluntate: ergo et temperantia, quia contraria ponuntur circa idem. Item, patitur ipsa voluntas difficultatem ad consequendum

temperantiam: ergo est in voluntate, et per consequens continentia potest fieri temperantia per progressum temporis. Ex hoc sequitur quinta propositio: quod cum istis stat continentia quod non sit virtus, quia continentia dicitur quando non est temperantia.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum continentia sit melior quam temperantia

1. — Respondet sanctus Thomas per unam distinctionem, et juxta illam per propositiones. Prima est: quod continentia primo modo est melior virtus quam temperantia. Secunda est: quod secundo modo non est melior, sed minor quam temperantia. Vide omnia ista in littera.

2. — Circa solutionem ad secundum est dubium: an difficultas quae est in continente, augeat meritum. Et videtur quod non, quia alias sequeretur quod continentia etiam secundo modo esset perfectior virtus quam temperantia.

Ad hoc Durandus in 2, d. 29, q. ultima dicit: primo, quod difficultas ex parte operis non auget meritum essentiale, sed tantum accidentale; ut difficultas quae est in virginitate et in martyribus auget accidentale, ut aureola. Et probat, quia tunc quantum ad essentialia essent nunc majora merita quam in statu innocentiae. Secundo dicit, quod difficultas ex parte operantis non auget meritum, aut si auget, solum auget meritum accidentale et non essentiale. Et probat, quia alias, sequeretur quod continens plus mereretur quam temperatus quia cum majori difficultate operatur.

Sed contra istam sententiam sunt multa argumenta urgentia. Primum est, quia majoris meriti est confiteri opere fidem per martyrium quam ore solum; et nonnisi quia est difficilius: ergo difficultas multum facit ad meritum. Item, virginitas est majoris meriti quam castitas et abstinentia; et nonnisi ex majori difficultate: ergo difficultas auget meritum. Item, quia mors crudelior ceteris paribus est magis meritoria apud Deum; et nonnisi quia est difficultas: ergo. Item, quia laudabilius est ceteris paribus opus difficile quam opus non ita difficile: ergo erit magis meritorium; et nonnisi ex parte difficultatis: ergo. Item, quia benefacere inimico laudabilius est quam benefacere homini qui nec est amicus nec inimicus; et hoc nonnisi respectu difficultatis: ergo difficultas auget meritum. Praeterea, jejunium unius diei laudabilius

est quam jejunium dimidii diei; et nonnisi quia est major difficultas: ergo. Item, ex conclusione sancti Thomae, quod difficultas possit augere meritum posset probari.

Ideo nos ponimus propositiones. Prima est: quod difficultas quae est ex parte operis, ceteris paribus, auget meritum, non solum accidentale, sed etiam essentiale. Et ad argumentum Durandi, quod sequeretur quod merita hujus status excederent merita status innocentiae, nego sequelam, quia in statu innocentiae ista difficultas quae est in nostro statu poterat recompensari per dilectionem Dei. Secundo dico, quod non est inconveniens illud concedere, quia sicut inter nos fuerunt aliqui meliores quam fuissent in statu innocentiae, ita non est inconveniens illud concedere.

3. — Sed restat dubium de difficultate ex parte operantis. Et ista est duplex: quaedam ex culpa, et alia ex infirmitate vel causa corporali, ut quando puella est tenera. Et sic est dubium, an ita sit de difficultate ex parte operantis sic quod augeat meritum. Et de hoc sit secunda propositio valde probabilis: quod omnis difficultas quae est ex parte operantis et involuntaria, auget meritum essentiale et non solum accidentale. Dico si sit involuntaria notanter, quia difficultas ex parte operantis quae est voluntaria, credo quod non auget meritum nec essentiale nec accidentale, ut patet in intemperato, in quo difficultas jejunandi non auget meritum nec essentiale nec accidentale. Et haec probatur per omnia illa argumenta facta contra Durandum. Ex quibus sumam unum argumentum. Quia difficultas quae est ex parte operis, auget meritum essentiale: ergo etiam difficultas ex parte operantis. Patet consequentia, quia non videtur major ratio de una quam de alia, nam utraque est involuntaria. Secundo, quia apud omnes, difficultas quae se tenet ex parte operantis magis laudatur in illo qui cum multis divitiis tenet virtutem, quam in illo qui sine illis habet illam. Unde et ego non utor distinctione sancti Thomae qua usus est in hac solutione, scilicet: aut est ex causa corporali, tunc auget meritum, aut ex spirituali, et tunc non auget meritum. Ego non distinguo, sed dico quod sive causa sit corporalis sive spiritualis, id est difficultas, si tamen sit involuntaria, auget meritum. Et ita potest responderi ad sanctum Thomam, quod quando dixit quod difficultas ex causa spirituali non auget meritum, intelligitur de causa tali voluntaria. Item, difficultas operantis in malo opere minuit peccatum: ergo in bono opere auget meritum.

QUAESTIO CENTESIMAQUINQUAGESIMASEXTA

De incontinentia

ARTICULUS PRIMUS

Utrum incontinentia pertineat ad animam, an ad corpus

Respondet sanctus Thomas quod continentia de se solum se tenet ex parte animae, sed occasionaliter ex parte corporis, ut patet in littera.

Dubitatur, an passiones quae impellunt incontinentem ad vitia, sint occasiones vel causae per se.

Ad hoc dico: primo, quod est problema an passiones mediate vel immediate moveant voluntatem; immediate, id est quod impellant voluntatem ad agendum, et mediate est quia faciunt apparere objectum tale vel tale. Cajetanus sentit in hoc loco quod passiones solum mediate movent voluntatem. Et hujus opinionis est sanctus Thomas aperte in 1. 2, q. 9, a. 2 ubi dicit quod appetitus sensitivus movet voluntatem faciendo quod taliter appareat objectum qualiter alias non appareret. Et probatur sic: quia passiones sunt quid corporale; et voluntas spiritualis: ergo si movent, est mediate et non immediate.

Alia est opinio Martini in quaest. de incontinentia ubi dicit quod passiones immediate movent voluntatem sicut habitus immediate inclinat voluntatem. Probatur. Primo, quia passiones immediate difficultant voluntatem: ergo et possunt movere. Item, quia in motibus primis quos necessario habemus et patitur voluntas, videtur quod passiones immediate moveant voluntatem, quia alias non haberemus illos motus. Item, quia ex dolore appetitus, id est qui est in appetitu sensitivo sequitur in voluntate tristitia, nisi impediatur: ergo signum est quod haec passio quae est in appetitu sensitivo immediate movet voluntatem. Secundo dico, quod sive hoc sive illud dicamus et teneamus, dicendum est quod passiones non sunt causae incontinentiae per se, sed sunt occa-

siones; quia si voluntas non consentiat, nunquam sequitur aliquid in voluntate nec necessitari potest voluntas.

Circa solutionem ad primum est dubium, an continentia et incontinentia reperiantur in mulieribus. Et videtur quod sic, quia habent rationem, ergo possunt illam sequi: ergo.

Sed contra est Philosophus in 7 *Ethic.*, quod mulieres non sunt continentes ut implurimum (1).

Ad hoc sit prima propositio: quod certum est quod in mulieribus quae sunt fortis complexionis possunt reperiri continentia et incontinentia.

Sed dubium est, an ut plurimum in illis reperiantur continentia et incontinentia. Sit secunda propositio: Probabile est quod impluribus non reperitur continentia in mulieribus nec incontinentia. Et hoc tenet sanctus Thomas hic, et videtur Martinus idem tenere, et credo quod nullos tenet oppositum propter argumentum Philosophi. Et causa quare mulieres non habeant continentiam nec incontinentiam, dicit Martinus quod est quia si habent passiones et sequantur, non imputantur eis propter earum fragilitatem; et si vincant, est quidam gradus heroicus, quia cujus virtutis est ille gradus postquam cum difficultate operatur? Et sanctus Thomas dat aliam rationem hic dicens, quod ratio est quia mulieres debiliter inhaerent, et ideo vel cedunt, vel quando non cedunt vehementibus passionibus, non potest ratio perfecta durare. Et ad continentiam requiritur quod habeant judicium rationis rectum.

Sed his non obstantibus, pono tertiam propositionem: probabile est quod in mulieribus sit continentia et incontinentia. Et patet, quia in mulieribus potest reperiri actus continentiae et incontinentiae: ergo et continentia potest reperiri. Quia illi actus in masculis producunt continentiam: ergo et in feminis. Item, temperantia potest reperiri in mulieribus ut implurimum: ergo et continentia et incontinentia. Et hoc patet, quia temperantia est per continentiam, quia continentia est via ad temperantiam, et incontinentia ad intemperantiam: ergo. Item, quia eamdem difficultatem quam patitur voluntas hominis ad resistendum suis passionibus, patitur femina: ergo si in hominibus ponatur habitus continentiae, etiam debet poni in voluntate mulieris. Item, quia ex consuetudine resistendi vehementibus passionibus, adquiritur aliqua facilitas: ergo aliquis habitus adquiritur; et ille est continentia, quia non est alius: ergo. Item, aliquae feminae sunt quae nec sunt

(1) ARIST. *Ethica Nic.*, l. 7, c. 5. Didot 2. 81.

vitiosae nec virtuosae: ergo sunt aliquae quae sunt mediae; et tamen inter temperantiam et intemperantiam est continentia: ergo habent illam. Item, quia si mulieres non haberent continentiam, maxime esset propter debilitatem rationis. Sed hoc non sufficit, quia ad continentiam sufficit quod mulier sequatur rationem, non obstante judicio speculativo quod illud est vitandum, quia in homine hoc sufficit quod sequatur rationem, dato quod sciat esse prohibitum jure divino. Cum ergo illae cum quantacumque debilitate rationis possint haec facere, sequitur quod habent continentiam et incontinentiam.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum incontinentia sit peccatum

Respondet sanctus Thomas, et primo dicit quod incontinentia capitur tripliciter, ut patet in littera. Et sic sit prima conclusio: quod incontinentia primo modo est peccatum. Secunda est: quod incontinentia secundo modo est peccatum, sed nonnisi quia non servat optimum modum. Tertia est: quod continentia tertio modo est virtus. Vide litteram.

Dubitatur quae differentia sit inter delectationes tactus, et honoris, et gloriae. Et videtur quod nulla, quia si sunt moderatae, sunt bonae omnes: ergo. Ad hoc dicit Cajetanus, quod sanctus Thomas vult dicere quod studium delectationis tactus est vituperabile, sed studium circa delectationes honoris non est vituperabile. Et hoc est verum. Sed est dubium quomodo sanctus Thomas dicat quod circa honores proprie reperitur incontinentia. Et Cajetanus dicit quod sanctus Thomas aliter loquitur quam Philosophus, et ideo videtur dicere oppositum.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum incontinens plus peccet quam intemperatus

Respondet sanctus Thomas quod incontinens minus peccat quam intemperatus, quia incontinens peccat sine habitu, et intemperatus cum habitu: ergo plus peccat quam incontinens. Et in hac conclusione omnes conveniunt et etiam Martinus, qui adhuc probat illam bonis rationibus.

Sed dubitatur, an sit verum quod, ceteris paribus, quodlibet peccatum incontinentiae sit minus peccatum quam peccatum intemperantiae. Et videtur quod non, quia incontinens peccat contra legem, et intemperatus peccat ex ignorantia; et tamen ignorantia minuit peccatum: ergo. Ad hoc dico quod est certa conclusio sancti Thomae, quod scilicet ceteris paribus, quodlibet peccatum intemperantiae est gravius quam peccatum incontinentiae, quia ex majori libidine peccat intemperatus. Et ad argumentum, sanctus Thomas respondet in primo argumento quod illa ignorantia est voluntaria, et ideo non minuit peccatum.

Sed est dubium: an sit haec differentia inter incontinentem et intemperatum, scilicet quod incontinens non operatur ex habitu, bene tamen intemperatus. Martinus dicit quod non est illa differentia quia incontinentia est habitus, ergo. Ad hoc dico quod est bona illa differentia sancti Thomae, nec est verum quod incontinentia sit habitus, quia non operatur sine difficultate.

Sed dubitatur an intemperantia depravet intellectum circa principium. Gregorius in 2, d. 6, q. 1, a. 1 dicit quod intemperantia corrumpit principium. Sed in contrarium est quia principia practica sunt nota ex terminis sicut speculativa. Sed nulla causa potest corrumpere sensum vel intellectum circa speculativa. Ergo nec circa practica. Ad hoc dico quod est notum experientia quod intemperantia corrumpit principia. Tamen hoc debet in *Prima secundae* disputari: ideo praetermitto illud.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum incontinens irae sit pejor quam incontinens concupiscentiae

Prima conclusio: Ex parte passionis pejor est incontinentia concupiscentiae quam irae. Secunda est: quod ex parte malorum in quem quis incidit, pejor est incontinentia irae quam concupiscentiae.

Dubitatur quid simpliciter dicendum est. Ad hoc dico quod simpliciter loquendo est dicendum quod incontinentia irae est pejor quam incontinentia concupiscentiae, quia est causa majoris mali. Sed est notandum quod illa auctoritas Sapientiae quae adducitur ad probandum quod sit incontinentia, non bene intelligitur, quia in graeco habetur quod non est compotis, ubi dicitur continentia. Unde signum est quod in illo loco non loquatur de continentia. Et ita etiam glossa exponit.

QUAESTIO CENTESIMAQUINQUAGESIMASEPTIMA

De clementia et mansuetudine

ARTICULUS PRIMUS

Utrum clementia et mansuetudo sint penitus idem.

1. — Respondet sanctus Thomas quod non, quamvis aliquando inveniantur simul, ut patet in littera.

Dubitatur primo, an hoc sit verum, quod clementia et mansuetudo distinguantur. Et videtur quod non, quia idem est objectum utriusque: ergo non distinguuntur. Antecedens patet, quia iste est actus clementiae, nolo punire quamquam possum; et idem est actus mansuetudinis quia ille etiam vocaretur mansuetus: ergo est omnino eadem virtus.

Sed de hoc pono propositiones. Prima est quod inter omnes conveniunt quod mansuetudo et clementia distinguuntur. Sed solum est quaestio de modo quo distinguuntur. Et Martinus in quaest. prima de mansuetudine dicit quod non distinguuntur, ut dicit sanctus Thomas. Et arguit contra sanctum Thomam sic: quia ad eamdem virtutem pertinet actus interior et exterior; sed moderari poenas interiores et exteriores habent se sicut actus interior et exterior: ergo pertinent ad eamdem virtutem. Secundo arguitur, quia alias sequeretur quod staret aliquem esse iracundissimum et clementissimum et econtra, quia potest quis moveri ira et postea minuere poenas. Ergo clementia non est circa operationes et mansuetudo circa passiones. Et ita dicit ille, quod ideo distinguuntur illae duae virtutes sicut inferius et superius; et dicit quod sic principes solemus clementes vocare. Unde mansuetudo est genus ad clementiam et mititatem et alias virtutes quas ipse ponit. Et ita respondet ad argumentum.

Sed nos dicimus quod male potest defendi haec opinio Martini. Et arguitur contra illam. Quia eadem erit justitia in superiore et inferiore:

ergo etiam eadem erit clementia, quia non est major ratio quare ponamus distinctam clementiam quam justitiam. Secundo arguitur sic: quia actus principis et plebeii sunt ejusdem speciei: ergo et habitus est ejusdem speciei. Ergo si in uno est mansuetudo, etiam in alio, et sic in principe erit mansuetudo. Item tertio, quia mansuetus plebejus, vel clemens princeps factus plebejus, eamdem virtutem habebit ad moderandum iras quas habebat princeps. Ergo plebejus habebit eamdem virtutem cum principe. Item, quia illae duae virtutes habent idem objectum et versantur circa eamdem materiam: ergo non distinguuntur nec sunt indistinctae modo quo ponit Martinus. Secundo dico, quod non est alius modus certior quam modus sancti Thomae, quod clementia est circa operationes et mansuetudo circa passiones. Unde mansuetos vocamus illos qui non concitantur ira, nec vocamus clementes eos qui exigunt graves poenas. Et hoc est potissimum argumentum pro sancto Thoma ex communi usu omnium. Tertio dico, quod his non obstantibus, cum opinione sancti Thomae stat quod unus et idem sit aliquo modo effectus utriusque virtutis. Nec hoc negat sanctus Thomas, ut patet de diminutione poenarum quam ille ponit, quae potest procedere ab utraque virtute, ut si quis minuat ex levitate animi et ex moderatione irae. Et ad hoc facit responsio ad tertium ubi ponit pulchram doctrinam. Et ad argumentum Martini, nego quod non differant nisi sicut actus inferior et superior vel sicut interior et superior.

2. — Dubitatur secundo, ubi subjectentur istae virtutes. Respondeo quod secundum sanctum Thomam, clementia subjectatur in voluntate, et mansuetudo in appetitu sensitivo vel irascibili. Et ratio hujus est quia clementia respicit directe bonum alterius, et actus appetitus non sunt circa bona aliorum; ideo clementia non est in appetitu, sed bene mansuetudo, quia illa est contraria irae, quae est in appetitu sensitivo. Ergo illa debet esse illic.

3. — Sed est dubium, an mansuetudo moderetur non unam tantum passionem irae, sed etiam odium et invidiam. Et videtur quod sic, quia odium et invidia sunt vitia moralia: ergo alicui virtuti debent opponi, et non nisi mansuetudini, ergo. Item, quia invidia est ira veterata; et mansuetudo moderatur iram veteratam: ergo et invidiam etc. Item, si ille odio habet aliquem et incitetur ad diminuendum poenas quas potest infligere, spectabit ad mansuetudinem; et tamen tunc non habet iram sed odium: ergo.

Ad hoc Martinus in q. 3 de mansuetudine dicit quod mansuetudo, non solum moderatur iram, sed odium et invidiam; et facit sex argu-

menta ad hoc. Sed nos dicimus cum sancto Thoma, quod clementia et mansuetudo moderantur iram, et odium et invidiam moderat caritas. Nec est necesse quod omne vitium morale opponatur virtuti morali, quia virtuti theologali potest opponi. Et probatur totum, quia potest esse aliquis mansuetus et invidus: ergo mansuetudo non debet moderari invidiam.

Sed dubitatur an mansuetudo habeat sub se plures species. Et ad hoc Martinus in q. 4 dicit quod habet sub se clementiam et pietatem remissivam etc., ita quod habet tres species sub se distinctas. Et probat hoc valde remisse. Et ex argumentis factis ad probandum quod mansuetudo non distinguitur a clementia, potest ille impugnari et bene.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum tam clementia quam mansuetudo sit virtus

Respondetur quod sic ut patet in littera.

Circa primum argumentum est dubium, quomodo distinguantur clementia et severitas. Dico quod clementia et severitas nullam habent in se contrarietatem, quia clementia mitigat poenas contra leges communes, sed severitas non mitigat illas, sed auget secundum rigorem, et clementia mitigat de poenis debitis secundum leges. Sed an differant inter se clementia et epicheia? Respondeo quod differunt inter se, sicut dicit sanctus Thomas in articulo sequenti, quia epicheia minuit poenas ex intentione legislatoris, sed clementia minuit poenas ex affectu; ut si sit lex quod peregrinus ascendens muros, mulctetur poena capitis, tunc epicheia minuit poenam ex intentione legislatoris, quia non intendebat illos obligare, sed clementia ex affectu minuit poenam.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum clementia et mansuetudo sint partes temperantiae

Respondet sanctus Thomas quod clementia et mansuetudo sunt partes integrales temperantiae. Et haec conclusio non placet Martino, immo putat quod mansuetudo et clementia non sunt abjunctae temperantiae. Et probat illud, quia si propter hoc quod clementia et mansuetudo con-

veniunt in modo cum temperantia essent ei conjunctae, sequeretur quod omnes virtutes adjungerentur illi, quod est falsum. Sed ad hoc dico quod ad hoc quod aliqua virtus conjungatur temperantiae, oportet quod conveniat cum actu principali. Ut temperantia non principaliter habet moderari, sed firmare, et sic illae virtutes quae firmant hominem in bono, conveniunt temperantiae, nec sufficit quod conveniant in actu secundo.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum clementia et mansuetudo sint potissimae virtutes

Respondet sanctus Thomas quod istae virtutes, scilicet clementia et mansuetudo non sunt praestantiores, ut patet in littera.

Secunda conclusio est quod istae virtutes habent quamdam excellentiam praeter omnes alias virtutes. Vide omnia ista in littera sancti Thomae.

QUAESTIO CENTESIMAQUINQUAGESIMAOCTAVA

De iracundia

ARTICULUS PRIMUS

Utrum irasci possit esse licitum

De hac materia vide ea quae sanctus Thomas dicit in 1. 2, q. 46. Respondet sanctus Thomas quod irasci aliquando est laudabile et secundum rectam rationem.

Sed dubium est an sit certum quod ira aliquando sit bona et licita, et hoc certitudine fidei. Et hoc moveo propter stoicos, qui damnabant omnes passiones.

Respondeo quod certum est conclusionem sancti Thomae esse veram, nec citra periculum fidei licet de illa dubitare. Et patet, quia Marc. 3 dicitur quod Christus fuit contristatus, et respondit cum ira; et tamen constat quod ille nunquam peccavit nec malum fuit in ore ejus: ergo ira aliquando est licita, immo aliquando est in praecepto, scilicet in praelatis. Et Bernardus in tertio libro *De consideratione* ad Eugenium dicit: moderetur consideratio tua (1).

Sed dubitatur an ira sit laudabilis in omnibus.

Ex dictis Cajetani forsan aliquis colliget quod ira non est licita nec laudabilis, nisi in illis qui habent exequi justitiam et vindictam. Et ita de illo multum dubitavit magister noster Victoria quid senserit Cajetanus, an dicat quod in aliis sit mala ira. Sed quidquid sit, pono duas propositiones. Prima est: In multis aliis est laudabilis ira quam in illis qui non habent exequi vindictam. Et patet, quia in judicibus

---

(1) S. Bernardus, *De consideratione*, l. 3, c. 4. ML 182, 767.

opus est ira; et tamen non habent exequi vindictam: ergo. Item, in illis qui habent exhortare judices ad executionem vindictae vitiorum, opus est ira, ut in praedicatoribus in quibus ira est laudabilis. Secunda propositio est: quod ira non est laudabilis nisi in illis ad quod aliquo modo spectat vindicta ut verbo vel opere vel exhortatione vel praedicatione vel alio modo.

Pro solutione ad primum, vide sanctum Thomam in 1. 2, q. 23, a. 2, et supra in hac 2. 2, q. 123 a. 10 ubi multa dicit sanctus Thomas et bene.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum ira sit peccatum

Respondet sanctus Thomas quod ira dupliciter potest esse peccatum; vel ex parte appetibilis, vel ex parte modi appetendi, ut patet in littera.

Dubitatur an omnis ira quae habet malum objectum, sit peccatum. Respondeo quod si talis ira non sit in nostra potestate, non est peccatum. Secundo dico quod non est aliqua ira quae ut in plurimum non sit in nostra potestate. Hanc conclusionem tenet aperte sanctus Thomas hic in solutione ad tertium, et ita tenet magister noster Victoria. Quia si aliquis attentet ne habeat iram, videmus quod non irascitur illico: ergo illa est in nostra potestate. Tertio dico, quod omnis ira quae habet malum objectum, est peccatum veniale, et nunquam erit mortale nisi adveniat consensus.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum omnis ira sit peccatum mortale

Respondet sanctus Thomas per conclusiones. Prima est: quod ira quae est peccatum ex parte appetibilis, ex genere suo est peccatum mortale, quia est contra caritatem, ut patet in littera. Secunda est: quod ira potest esse peccatum veniale duobus modis, ut patet in littera. Tertia est: quod ex parte modi appetendi nunquam ira est peccatum mortale, nisi ex vehementia irae aliquis decidat ab amore et dilectione Dei vel proximi. Vide litteram.

Dubitatur circa primam conclusionem: an debeat concedit et sit certum quod ira ex genere suo, id est de se sit peccatum mortale. Et videtur quod non, quia multae irae sunt peccata venialia, ergo signum est quod non sunt mortalia ex genere suo.

Nihilominus dico cum sancto Thoma, quod ira ex genere suo est peccatum mortale. Et probatur sic: quia ira ex genere suo est contra caritatem: ergo ex genere suo est peccatum mortale. Consequentia probatur, quia aliqua differentia est inter vitia quae sunt contra caritatem et inter vitia quae non sunt contra caritatem, quia illa quae sunt contra caritatem, ex genere suo sunt peccata mortalia, illa vero quae non sunt contra caritatem non sunt peccata mortalia. Cum ergo ira ex genere suo sit contra caritatem, sequitur quod de se est peccatum mortale. Item, si aliqua ira ex genere suo non esset peccatum mortale, maxime esset, ut dicit Martinus, quia sunt aliquae irae veniales; sed hoc non sufficit, quia furtum ex genere suo est mortale et tamen aliquod furtum est veniale: ergo illa ratio Martini non valet. Et Cajetanus alia via procedit ad excusandum sanctum Thomam, sic videlicet quod sanctus Thomas intelligit de ira perfecta et ex parte deliberationis et vindictae, et non debet exspectari vindicta parva; et sic bene dicit sanctus Thomas quod ira sic ex genere suo est peccatum mortale. Sed ego non credo quod sanctus Thomas solum dicat illud, sed quod quaelibet ira ex genere suo est peccatum mortale. Et sic bene salvatur sanctus Thomas, quidquid Martinus arguat et dicat, quia ille multa argumenta facit contra sanctum Thomam. Unde nota quod ista consequentia nihil valet: hic actus ex genere suo est peccatum mortale: ergo est peccatum mortale; nam in antecedente est dicere quod est in specie mortali etc.

Sed dubitatur circa tertiam conclusionem, quando ex vehementia irae contingit peccare mortaliter? Ad hoc sit regula generalis, quod nunquam ira est peccatum mortale nisi per illam transgrediatur aliquod praeceptum. Quantumcumque increscat ira in aliquo, si nunquam transgrediatur aliquod praeceptum, nunquam peccabit mortaliter. Et hoc insinuavit sanctus Thomas quando dicit, "nisi ex vehementia irae incidat in peccatum contra dilectionem Dei vel proximi", sicut etiam superius diximus de gula. Unde si talis transgressio praecepti non sequatur, non oportet formare scrupulum de peccato mortali.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum ira sit gravissimum peccatum

1. — Respondet sanctus Thomas per tres conclusiones. Prima est quod ira est minimum omnium peccatorum per quae appetimus malum proximi, puta quam odium et invidia, et hoc ex parte appetibilis.

Secunda est quod ira ex parte boni sub quo fertur est pejor *(sic)* quam concupiscentia, ut patet in littera.

Tertia est quod ira habet quamdam excellentiam et gravitatem inter peccata.

2. — Dubitatur circa primam conclusionem, utrum levius peccatum sit appetere malum proximo propter vindictam quam appetere malum proximo propter gloriam nostram. Et videtur ex sancto Thoma quod non, quia est gravius velle malum proximo propter gloriam quam propter vindictam.

Sed in contrarium est quia vindicta nunquam fit sine nocumento alterius; et tamen gloria potest esse sine nocumento alterius: ergo. Item, quia vindicta appetitur propter gloriam; gloria autem non appetitur propter vindictam: ergo gloria est magis appetibilis quam vindicta. Ergo velle malum proximo propter gloriam non est ita grave sicut propter vindictam, et per consequens est minus peccatum, cum finis ejus sit melior quam alterius.

Respondeo ad hoc, quod est tenendum cum sancto Thoma quod appetere malum proximo propter vindictam est minus peccatum quam propter gloriam, ita quod ira est minus peccatum quam invidia. Et probatur. Quia apud omnes pejus audit invidus quam iracundus: ergo invidia est gravius peccatum quam ira. Item, quia gloria non est bonum honestum, sed utile et delectabile; sed ira et vindicta est bonum honestum ex se; patet, quia vindicatio est actus justitiae ut patet ex sancto Thoma supra, q. [108]: ergo vindicatio est bonum honestum. Ergo ira est minus peccatum quam invidia. Item, quia ira est naturalis; et non invidia quia minus repugnat ira naturae quam invidia: ergo signum est quod ira est minus peccatum.

Et ad argumentum in contrarium, quod gloria non appetitur propter vindictam, nego illud.

3. — Circa secundam conclusionem dubitatur an concupiscentia sit gravius peccatum quam ira.

Respondetur per duas propositiones. Prima est quod gravius peccatum est de se ira mortalis quam concupiscentia mortalis. Martinus videtur tenere hanc conclusionem. Et probatur. Quia qui sollicitat uxorem alienam propter concupiscentiam, id est delectationem, levius [peccat] quam qui sollicitat propter ultionem, id est ut ulciscatur de viro suo: ergo absolute ira est gravius peccatum quam concupiscentia. Consequentia patet, quia quando aliquis actus ordinatur in aliquem minorem finem, minus peccatum est quam si ad pejorem finem ordinaretur. Sed sollicitare uxorem alienam propter delectationem est minus quam ratione vindictae. Ergo concupiscentia est minus peccatum quam ira. Item, quia delectatio in delectabili sine damno alterius levius peccatum est quam delectatio in delectabili cum damno alterius. Sed concupiscentia est hujusmodi respectu irae. Ergo est minus peccatum quam ira. Item, quia ira immediate contrariatur caritati; non autem delectatio: ergo est gravior peccatum. Item, difficilius est vincere concupiscentiam quam iram; patet ex Heraclito, ut citat sanctus Thomas [q. 156, a. 4]. Ergo signum est quod est levius peccatum. Item, qui concupiscit solutam meretricem solum quaerens delectationem, minus peccat quam qui quaerit damnum illius per iram: ergo ira est gravius peccatum quam concupiscentia.

Secunda propositio est quod ex parte formalis ipsius peccati irae, minus turpe est peccatum irae quam concupiscentiae. Et hoc voluit dicere sanctus Thomas hic et nihil aliud, ut dicit Cajetanus. Et probatur, quia iratus fertur ad nocendum proximo propter bonum honestum, et concupiscentia fertur sub ratione delectabilis; sed majus bonum est bonum honestum quam delectabile: ergo minus est peccare illo modo per iram.

4. — Dubium aliud est circa tertiam conclusionem: an sit certum quod ira ex parte vehementiae habeat quamdam excellentiam et gravitatem super alia peccata, id est an peccatum irae habeat aliquam excellentiam in gravitate super alia peccata quia procedit ex vehementia et velocitate. An hoc sit verum. Et videtur quod non, quia vehementia et velocitas minuit peccatum. Antecedens patet, quia magis excusatur qui ex insurgente repentina ira occidit quam qui sedata ira.

Ad hoc dicit Martinus quod haec sententia et doctrina sancti Thomae potest intelligi duobus modis. Uno modo, quod habeat excellentiam ex parte nocumenti, et in hoc convenit cum illo. Alio modo potest intelligi quod habeat excellentiam ex parte gravitatis; et isto modo non consentit cum sancto Thoma, immo impugnat illum quia dicit quod

potius minuitur peccatum ratione irae. Sed Cajetanus dicit hic quod Martinus non intellexit sanctum Thomam, quia ille vult dicere quod ira habet quamdam excellentiam, id est gravitatem secundum quid ratione vehementiae et velocitatis, quia vehementia et velocitas habent perturbare mentem ad vindictam, et sic nocent nobis ipsis, et sunt occasiones ut inferamus nocumenta aliis. Et ita vehementia et velocitas dant irae secundum quid aliquam excellentiam, licet non simpliciter.

Sed ego respondeo per duas propositiones. Prima est: Certum est quod ira non aggravat nec est tantum peccatum sicut si non esset vehementia et velocitas; id est ratione vehementiae et velocitatis quae reperiuntur in peccato irae, est argumentum quod non est tam grave peccatum irae sicut si nulla talis velocitas in illo inveniretur. Patet, quia signum est quod est illic minor deliberatio, id est quod tunc fit ex minore deliberatione. Secunda propositio est: quod vehementia ista et velocitas non minuunt illud peccatum. In hoc convenimus cum Cajetano et differimus a Martino. Et probatur, quia difficultas illa quae provenit ex vehementia et velocitate est voluntaria; et tamen illa non minuit peccatum: ergo nec illa minuit peccatum, licet sit signum quod non sit tan grave peccatum nec implicat cum dictis.

Sed contra hoc potest fieri argumentum, quia minus peccat qui subita ira corripit hominem quam qui post duos menses, id est qui modo suscepta injuria occidit hominem quam si hinc ad unum annum occideret; et tamen non minus peccat nisi ex vehementia: ergo. Respondet Cajetanus quod, quamvis non sit unde iste minus peccet, nisi ratione vehementiae et velocitatis, tamen non nascitur ex hoc quod ille minus peccet, id est ex majori vehementia, sed quia in alio est major deliberatio, quia magis intra unum annum potuit deliberare hoc quam intra unam horam.

Secundo arguitur sic: ignorantia minuit peccatum; sed ex ista vehementia et velocitate oritur et sequitur ignorantia: ergo minuit peccatum. Respondeo negando consequentiam, quia quando ignorantia non est antecedens, id est non antecedit peccatum, non excusat et minuit, sed auget.

Tertio arguitur sic: laboriosius est resistere et reprimere iram cum vehementia quam sine illa: ergo minuit. Ad hoc dico quod est laboriosius ex causa nostra, sed non ex se. Itaque laboriosius est, sed provenit ex negligentia reprimentis; et sic cum illud eveniat voluntarie, imputetur sibi illud malum.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum species iracundiae convenienter determinentur a Philosopho

Respondet sanctus Thomas quod illa divisio posita a Philosopho est sufficiens, et supra in 1. 2, q. 46. a. 8 declarata est. Vide litteram.

Dubitatur an sint tres species distinctae irae, scilicet acutiens, et amaritudo, et acerbitas.

Cajetanus hic dicit quod sunt tres species distinctae. Idem dicit Martinus q. 1 de ira, concl. 2. Et ratio Cajetani est quia aliud est objectum acutorum, et aliud amarorum, et aliud acerbitatum et difficilium: ergo distinguuntur specie. Antecedens patet, nam proprium est acutorum vindicta indiscusa, id est ante discusionem, vindicare; et amarorum est vindicta ut est amotiva memoriae injuriae et ablativa tristitiae; et irae ut expletivae appetitus est objectum acerborum. Ergo habent tria objecta distincta: ergo distinguuntur inter se. Item confirmatur hoc quia circumstantia quae de se affert distinctum motivum, variat speciem; sed circumstantia quae invenitur in acutia et in amaritudine affert distinctum motivum: ergo. Ista opinio est probabilis.

Sed hoc non obstante, videtur mihi probabilius quod ille species non distinguuntur sicut nec species luxuriae, ut dixi. Et probatur. Quia objectum est idem: ergo actus sunt ejusdem speciei. Antecedens patet, quia capiamus tres homines sic iratos quorum quilibet habeat suam speciem irae, qui velint occidere hominem. Tunc arguitur sic: ira in istis habet idem objectum quia objectum illorum est homicidium: ergo. Item, istae species diversificantur tantum ex parte causae; et tamen causa non est diversa: ergo non distinguuntur specie. Nec valet argumentum Cajetani, quia non sumitur differentia ex parte objecti, sed ex parte causae, ut dictum est.

Nota solutionem ad tertium, quia illam impugnat Martinus, sed non bene, quia si impugnat sanctum Thomam, etiam impugnat beatum Augustinum et beatum Chrysostomum. Nam *raca* latine vult dicere quod hispanice sonat *vano*. Et sic ille dicit quod in duobus primis signis loquitur de indignatione temporali, et in tertio de aeterna, comminando poenam aeternam per illud verbum.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum ira debeat poni inter vitia capitalia

Respondet sanctus Thomas quod sic, et probat duabus rationibus, ut patet in littera.

Circa hoc est notandum quod sanctus Thomas appellat hic vitium capitale, non solum respectu vitiorum quae ordinantur ad finem, sed etiam respectu vitiorum quae consequuntur ex ipsa. Itaque dicit sanctus Thomas quod ira dicitur vitium capitale, non solum respectu vitiorum quae impediunt finem, licet supra oppositum videatur dixisse, sed etiam respectu vitiorum quae consequuntur ex ipsa.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum convenienter assignentur sex filiae irae

Respondet sanctus Thomas quod convenienter assignantur sex partes irae, ut patet in littera. Quia in corde ponitur tumor et indignatio, et in ore ponuntur tres, scilicet contumelia, clamor et blasphemia, et ira in facto habet rixam. Vide hic Cajetanum, qui movet pulchra dubia pro intellectione harum filiarum irae.

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum sit aliquod vitium oppositum iracundiae proveniens ex defectu irae

Respondet sanctus Thomas quod vitiosum est ex parte defectus iracundiae, ita quod contingit peccare nolendo vindicare injuriam, ut in homine habente potestatem qui non vult vindicare peccatum commissum in rempublicam, et etiam ex parte appetitus sensitivi, ut patet in littera.

Dubitatur in quibus est vitiosus defectus irae. Dico quod in illis ad quod spectat vindicare est vituperabilis defectus irae; in aliis autem non, sed est laudabilis defectus ejus.

Sed dubitatur an ira possit causari in appetitu sensitivo quotiens voluerimus. Ratio dubitandi est quia aliae passiones non sunt in nostra potestate. Respondeo quod sanctus Thomas innuit quod in nostra potestate est habere iram. Eo ipso quod velimus ulcisci injuriam, consequitur ira in appetitu sensitivo ex colligantia voluntatis cum appetitu sensitivo. Et idem dicit de aliis passionibus.

Dubitatur quae sint remedia irae.

Ad hoc Martinus de Magistris, q. 4 de ira ponit sexdecim remedia irae pulchra et digna ut legantur. Primum est mutatio qualitatum naturalium vel complexionis; secundum est manifestatio injuriae cum amicis vel cum illo quem laesimus, si possumus vel reconciliare nos cum illo; tertium est conversio ad inirascibilitatem, ut scilicet convertamur ad aliud extremum; quartum remedium est praecisio radicis irae et fugere occasiones; quintum est consideratio virorum qui fuerunt mansueti, maxime Christi et aliorum, ut Davit et Job, sextum est consideratio praemii aeterni: *Beati mites, quoniam ipsorum est regnum caelorum* (Mat. 5, 3-4), et etiam corporis nostri, quia mansueti continent dominium sui corporis; septimum est praevisio parvipensionis nostri, ut scilicet existimemus nos esse prope nihil, ita quod apud nos simus parvi pretii, et quod sumus digni quibus alii faciant injuriam; octavum remedium est spes quod exstinguetur ira et liberabimus ab ea; nonum et ultimum remedium est levem sumere vindictam, et ad alios moderandum bonum et aliis permittere sumere levem vindictam et illam magnificare, ut ita illi mitigentur et fiant mansueti.

QUAESTIO CENTESIMAQUINQUAGESIMANONA

De crudelitate

ARTICULUS PRIMUS

Utrum crudelitas opponatur clementiae

Respondetur quod sic, ut patet in littera. Et nota quod non est contradictio quod hic dicit sanctus Thomas cum illo quod dicit in q. 123, quod crudelitas opponitur injustitiae, quia hoc intelligitur secundum diversas rationes; ut velle punire ex austeritate animi pertinet ad crudelitatem, et ut noceamus alteri pertinet ad injustitiam, et si puniamus ut spectet ad immunitatem nostram et sic pertinet ad inclementiam. Et sic non est aliqua contradictio.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum crudelitas a saevitia sive feritate differat

1. — Respondet sanctus Thomas quod sic. Et saevitia est delectatio in cruciatu aliorum et hoc vitium est bestiale. Vide litteram.

Sed est dubium an punitio excessiva sine culpa, sed non sine causa, spectet ad crudelitatem vel ad feritatem. Apud Valerium Maximum multi vocantur crudeles qui puniebant sine culpa.

Ad hoc dico quod punitio excessiva innocentis cum aliqua causa non spectat ad feritatem, sed ad crudelitatem, ut si credat judex habere quod non licet interficere innocentem probatum nocentem et punit illum, erit crudelis sed non ferus. Et sanctus Thomas intelligitur de punitione non habente causam.

2. — Dubitatur secundo an augeatur crudelitas ex feritate, vel an illi habitus crudelitatis et feritatis sint distincti et quod quilibet per suum proprium actum augeatur.

Ad hoc dico quod puto problematice posse defendi quod non est nisi unus habitus correspondens istis duobus malitiis, quarum una est bestialitas et alia crudelitas. Et ratio hujus est quia videntur esse ejusdem speciei illi habitus, scilicet velle punire ex injustitia, et ut delectemur in punitione, quia ex actibus crudelitatis fit homo propensus ad saevitatem et econverso. Ergo sunt ejusdem speciei. Et ad sanctum Thomam dicimus quod ille distinguit actus et non habitus, licet oppositum posset dici.

3. — Dubitatur tertio, an si quis velit punire propter utilitatem aliquam, spectet ad feritatem.

Ad hoc dico primo, quod velle punire aliquem nec propter honestatem nec propter delectationem aut utilitatem est vitium plus quam bestiale, quia bestiae puniunt propter delectationem. Secundo dico, quod non contingit nocere alteri nisi fiat saltem propter delectationem. Tertio dico, quod si contingeret, spectat ad bestialitatem illud peccatum, ut dictum est.

QUAESTIO CENTESIMASEXAGESIMA

De modestia

ARTICULUS PRIMUS

Utrum modestia sit pars temperantiae

Respondetur quod sic, ut patet in littera.

Sed circa maximam sancti Thomae arguitur: quia non propterea quod aliqua virtus reperitur circa maxima, reperitur etiam circa minima, quia multae sunt virtutes de quibus oppositum est dicendum. Respondet Cajetanus ad hoc, quod illa maxima habet verum quando media habent notabilem difficultatem, et sic circa illa ponuntur virtutes. Et de illis de quibus instabamus, non habent mediocrem et notabilem difficultatem, et ideo non est instantia contra dicta.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum modestia sit solum circa exteriores actiones

Respondet sanctus Thomas supponendo aliqua quae sunt videnda, quod modestia se habet non solum circa exteriores actiones sed etiam circa interiores, ut patet in littera.

Hic nihil est notandum quia in quaest. 143 dicta sunt omnia requisita ad hoc.

QUAESTIO CENTESIMASEXAGESIMAPRIMA

De humilitate

ARTICULUS PRIMUS

Utrum humilitas sit virtus

Respondetur quod sic, ut patet in littera. De isto articulo et sequentibus dicemus aliqua in fine tertii articuli; ideo dicamus litteram secundi articuli.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum humilitas consistat circa appetitum

Respondet sanctus Thomas quod humilitas principaliter est in appetitu, sed in intellectu tamquam regula, quia judicat esse inhabilem ad hoc vel ad illud, ut patet in littera.

In tertio argumento ponit differentiam inter magnanimitatem et humilitatem, quia magnanimitas impellit ad ardua, et humilitas retrahit a bono arduo quia existimat se inhabilem.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum homo debeat se omnibus propter humilitatem subjicere

1. — Respondet sanctus Thomas quod sic et hoc duobus modis, ut patet in littera.

Circa istos articulos est primum dubium: an humilitas sit virtus distincta ab aliis virtutibus. Et videtur quod non, quia Philosophus non

meminit humilitatem: ergo signum est quod non est distincta ab aliis: ergo [non] est specialis virtus.

Sed in contrarium est quia humilitas habet propriam difficultatem: ergo.

Respondeo ad hoc per propositiones. Prima est: Omnes conveniunt humilitatem esse virtutem, tamen non omnes conveniunt quod sit specialis et distincta ab aliis. Quia Martinus in q. 1 de humilitate in materia de fortitudine dicit quod non differt a magnanimitate. Et pro hac opinione arguitur: Quia actus humilitatis sunt actus magnanimitatis: ergo et habitus. Antecedens patet, quia aequanimitas est actus humilitatis secundum Ciceronem; et etiam magnanimitatis: ergo. Item, renuntiare omnibus bonis est actus humilitatis, et etiam magnanimitatis, ergo. Item actus humilitatis est non dignificare se his quibus non est dignus; et tamen etiam iste est actus magnanimitatis: ergo.

Item secundo arguitur sic: Quia officium humilitatis est officium magnanimitatis: ergo idem est humilitas et magnanimitas. Antecedens patet, quia officium humilitatis est, ut dicit hic sanctus Thomas in primo articulo, moderare spem ardui quod est supra nos, id est ne feratur in illa quae sunt supra se. Et tamen hoc etiam est proprium officium magnanimitatis; patet quia Philosophus in 4 Ethic. dicit quod inter caymotem et pusillanimitatem est media virtus magnanimitas. Et officium unius est etiam alterius.

Tertio arguitur, quia idem vitium quod opponitur humilitati opponitur magnanimitati, scilicet praesumptio: ergo est eadem virtus.

Item ultimo, in aliis materiis, ad refrenandum passiones quae impellunt et retrahunt, una ponitur virtus: ergo etiam in hac materia ad refrenandum spem quae impellit ad ea quae sunt supra se non debet poni nisi una virtus, scilicet magnanimitas, quae facit ut speremus ardua et etiam facit ne desperemus: ergo.

Secunda propositio est: Humilitas est distincta virtus a magnanimitate et ab omnibus aliis virtutibus, ut tenet sanctus Thomas. Et probatur. Primo, quia aliqua est materia humilitatis quae non est magnanimitatis: ergo distinguuntur inter se illae virtutes. Antecedens probatur, quia materia humilitatis sunt omnia bona; sed magnanimitas solum versatur circa magna: ergo aliqua est materia unius quae non est alterius. Sed in hoc argumento non intendimus negare quod nulla materia humilitatis sit materia magnanimitatis, quia aliqua bene est, sed non omnis. Item secundo, quia aliquis est actus humilitatis qui non est magnanimitatis; nam velle sub-

jici omnibus propter Deum et indignum se existimare ad omne officium sunt actus humilitatis et non magnanimitatis. Ergo sunt distinctae virtutes. Minor patet ex Philosopho 4 *Ethic.* ubi dicit, quod magnanimus non respicit inferiora (1) : ergo. Item tertio, quia sub alia ratione fertur humilis in ardua et sub alia magnanimus: ergo distinguuntur. Antecedens patet, quia magnanimus ita fertur in ardua, quod dignificentur in illo secundum quod ipse putat quando non excedunt vires; sed humilis aut vitat ardua, aut non fertur sub illa ratione, nisi putando quod illa non sunt paria viribus suis nisi ex auxilio Dei speciali adjuvante vel per dona Dei: ergo alia est ratio. Et confirmatur hoc ex sancto Thoma in art. 3 in principio. Quia in creaturis rationalibus sunt duae partes: una Dei, id est quae spectat ad Deum, et alia nostra. Sed humilis considerat ea quae sunt Dei, vel non considerat, sed considerat quod totum quod est in se est poena et dolor et tristitia; et magnanimus considerat ea quae sunt mundi: ergo sequitur quod alia est ratio unius et alterius virtutis. Et sic conclusio est vera, quam etiam praeter sanctum Thomam tenet Cajetanus et magister noster Victoria.

2. — Sed dubium est quis sit iste actus proprius humilitatis. Et dato quod hoc ex dictis notum videatur, tamen pro majori declaratione adjungam aliquas propositiones.

Et sit tertia propositio in ordine: quod radix humilitatis est, ut dicit sanctus Thomas in art. 6, divina reverentia propter quam reverentiam se homo subjicit aliis. Et regula est judicare se indignum; et proprius actus est actus appetitus, scilicet contemnere omnem terrenam celsitudinem; et materia illius sunt omnia bona, ut patet in art. 5.

Sed circa hanc propositionem sunt aliqua dubia peculiaria. Et ut melius intelligatur, ponemus ea per argumenta facta in contrarium. Et primo arguitur sic, probando quod materia humilitatis non sint omnia bona, quia humilitas versatur circa ardua, ut patet in primo articulo; sed non omnia bona sunt ardua: ergo humilitas non habet pro materia omne bonum.

Ad hoc respondet Cajetanus in art. 5, quod omnia bona inquantum sunt divina et spectant ad divinam reverentiam sunt bona ardua; et quia humilitas non versatur circa omnia bona mundi nisi inquantum divina sunt, ideo materia humilitatis sunt omnia bona mundi, dato quod sint ardua. Sed ego nescio nec possum intelligere quomodo bonum inquantum divinum est, habeat arduitatem, id est sit arduum, immo potius videtur quod sit leve et facilius, quia contemnere parum honoris

(1) ARISTOT. *Ethica Nicom.* l. 4, c. 3, n. 19. Didot 2, 45.

non est arduum: ergo etiam dato quod procedat ex divina reverentia, non erit arduum. Ideo ad argumentum dico aliter, quod illud quod sanctus Thomas dicit debet intelligi principaliter sic quod principaliter materia humilitatis sunt bona omnia mundi et ardua, sed circa alia non ardua se habet secundario; nam minus principaliter versatur circa omnia bona. Qui bene se habet circa ardua, etiam circa non ardua. Et istam solutionem dat illic Cajetanus, licet contemnit illam; mihi tamen probabilior videtur. Et contra hoc arguit Cajetanus, quia tunc oporteret ponere duas humilitates. Dico quod non oportet, quia parum non habet specialem difficultatem, et sic non opus est ponere illam.

Secundo arguitur sic contra aliud in quo dicitur, quod contemnere terrenam celsitudinem est actus humilitatis. Contra, ille est actus magnanimitatis: ergo non est actus humilitatis.

Respondeo quod ille contemptus potest esse actus humilitatis et magnanimitatis, sed tamen sub alia ratione ille est actus humilitatis et sub alia magnanimitatis. Quia magnanimus contemnit celsitudinem terrenam ut inde veniat ad majorem, sed humilis fertur et contemnit illam absolute sine aliquo respectu deveniendi in aliud; ut contemnere episcopatum quia est impeditivus majoris honoris, est actus magnanimitatis, sed si contemneret quia putat se indignum illius honoris vel episcopatus, est actus humilitatis. Et si inferas: ergo sequitur quod in viris excellentibus et humilibus non poterit experiri renuntiatio celsitudinis terrenae, nego sequelam, immo possunt tales actus habere. Et secundo dico quod, licet non habeant illos actus, scilicet non acceptandi bona, tamen habent alios actus praestantiores quia gerunt se pares aliis. Divus Gregorius minus se existimabat quando erat pontifex quam ante.

Item contra aliud, scilicet quod humilitas moderatur spem, arguitur sic: si ita est, ergo sequitur quod actus proprius humilitatis erit circa illa quae sunt speranda et non circa despicienda, et sic actus illius non erit despicio terrenae gloriae.

Ad hoc dico quod aliter humilitas moderatur spem quam magnanimitas, ut patet in art. 2 in solutione ad tertium. Unde non valet haec consequentia: humilitas ponitur ad moderandum spem: ergo actus ejus est circa speranda; quia humilitas non ponitur ut utatur spe, sed ut moderetur spem. Alia sunt multa argumenta Martini, sed omnia illa solvit Cajetanus.

3. — Sed dubitatur secundo, ubi subjectatur humilitas.

Ad hoc sanctus Thomas in art. 4 in solutione ad secundum dicit quod est in irascibili sicut in subjecto. Cajetanus in articulo quinto

dicit quod subjectatur in voluntate. Item tenet magister Victoria, quamvis adjuvetur ab illa quae est in appetitu sensitivo. Et ratio horum est quia humilitas versatur circa bona divina; et appetitus secundum se non fertur in illa: ergo non est in appetitu. Et ad sanctum Thomam, dicunt quod ille non intendit dicere quod solum sit in appetitu, id est irascibili, sed partim in illo et partim in voluntate. Et ita mihi videtur dicendum. Et notate pro declaratione hujus, quod Abulensis in secunda parte super Matthaeum, cap. 18 per multas quaestiones dicit quod humilitas est circa operationes, et sic oportet quod ponatur in voluntate. Et ita credo, quia superbia ponitur in voluntate: ergo et humilitas. Antecedens concedit sanctus Thomas in art. 3 quaest, sequentis, quod non solum ponitur superbia in irascibili, sed etiam in voluntate.

4. — Sed dubitatur tertio: an omnes actus humilitatis quos recitat sanctus Thomas in art. 6, qui continentur sub duodecim [*ms.* decem] gradibus, et positi sunt a beato Benedicto, sint eliciti ab humilitate vel imperati. Respondetur quod non, sed aliqui sunt imperati et disponunt etiam humilitatem et humilitas perficit eos.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum humilitas sit pars modestiae vel temperantiae

Respondetur quod est pars temperantiae. Pro hoc videte quae supra diximus q. 157, a. 3, quia Martinus impugnat hanc conclusionem, et Cajetanus ponit aliqua dubia, sed impertinentia.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum humilitas sit potissima virtutum

Respondet sanctus Thomas quod humilitas est inferior virtutibus theologicis et intellectualibus et etiam justitia legali, et insinuat quod etiam est inferior justitia particulari, sed est superior omnibus aliis virtutibus, ut patet in littera.

In prima parte omnes conveniunt, sed in secunda Martinus non convenit, quia in quaest. 5 dicit quod humilitas est superior virtutibus intellectualibus, immo et quaecumque alia virtus moralis. Et hoc probat quia malitia moralis est summum malum: ergo bonitas moralis est sum-

ma bonitas et praestantior intellectuali, et ita virtutes morales sunt praestantiores intellectualibus. Alia multa argumenta facit quae nos relinquimus.

Et ad hoc sit prima propositio: quod non est improbabilis opinio Martini. Secunda est, quod tamen melius est dicere quod virtutes intellectuales sunt praestantiores moralibus. Et hoc tenet sanctus Thomas in 1. 2, q. 66, a. 4. Et probat sic: quia bonum rationis essentialiter est in virtutibus intellectualibus et participative in actibus virtutum moralium: ergo perfectiores sunt virtutes intellectuales quam morales. Et ad argumentum Martini, dicit Cajetanus quod oulpa est summum malum ut opponitur virtutibus theologicis, et non ut opponitur virtutibus moralibus, et sic nihil probat.

Sed circa quartam partem conclusionis, dicit Martinus quod virtus humilitatis est perfectior virtus quam justitia particularis. Et probat, quia excellentius impellit in bonum: ergo est perfectior virtus. Antecedens patet, quia si aliquis est vere humilis, nunquam expellitur a bono. et sic vehementius fertur in bonum: ergo intentum.

Sed nos dicimus quod conclusio sancti Thomae est vera, quod justitia particularis est perfectior humilitate quia justitia particularis directe respicit bonum alterius et non humilitas: ergo justitia est virtus praestantior quam humilitas. Et sic nego antecedens argumenti Martini, quod humilitas vehementius et excellentius impellat ad bonum.

Sed est dubium, an sit praestantior omnibus aliis virtutibus moralibus. Ad hoc Abulensis ubi supra et alii videntur dicere quod est omnibus aliis praestantior, licet sanctus Thomas in 1. 2, q. 66, a. 4 non dicat illud expresse. Sed tenendum est etiam pro certo quod virtus humilitatis est praestantior omnibus aliis virtutibus post justitiam, ut tenet Cajetanus hic.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum convenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis qui in Regula beati Benedicti ponuntur

1. — Respondet sanctus Thomas quod sic, ut patet pulchre in littera.

Circa istum articulum nihil est dicendum, quia jam supra in tertio articulo dicta sunt quae possunt hic dici. Sed circa gradus divi Benedicti, dubitatur quare praetermittat istum gradum, scilicet quod quis

consulat seniores et doctiores (1). Unde Cassianus in lib. 4 cap. 39 ponit pro secundo gradu humilitatis, si nihil secundum mentem senioribus celemus (2). Et hoc multum facit ad humilitatem, quia si quis consulat in suis rebus semper seniores, deveniet ad perfectum statum. Et adhuc Cicero in libro primo *De officiis*, cap. de temperantia dicit hoc (3). Sed ad hoc dico quod ille gradus non est omissus a beato Benedicto, sed inclusus est sub decimo gradu, scilicet ut majoribus subdantur, quia in hoc gradu non solum vult dicere quod sint obedientes majoribus, sed quod consulant illos, et hoc est valde utile.

2. — Sed dubitatur quis sit proprius actus humilitatis et quid sit objectum proprium humilitatis. Ad hoc Cajetanus in hac q., a. 1 dicit inter probandum conclusionem, quod est sperare ardua ex divino auxilio, excedentia vires suas, sed convenientes ex divino auxilio. Sed nos ad hoc dicimus quod actus proprius humilitatis est contemnere se et omnia quae sunt sua. Et hoc patet, primo ex nomine humilitatis, quod significat quamdam dejectionem et vilitatem sui. Secundo patet ex gradibus beati Benedicti, quia omnes illi gradus spectant ad contemptum nostrum: ergo. Item, in art. 5 ad tertium licit sanctus Thomas quod proprium est humilitatis contemnere celsitudinem terrenam, et hoc etiam intelligitur de contemptione sui; et in art. 1 et ad quartum et quintum dicit quod velle subjectionem spectat ad humilitatem. Sed ratione probatur. Quia ad humilitatem non spectat sperare honores ut excedunt vires nostras, sed ad magnanimitatem. Ergo ad humilitatem non spectant ardua exsuperantia vires nostras. Antecedens est notum, quia magnanimus debet esse qui illa ardua exspectet et non humilis. Et hujus signum est quia magnifici, quando habent ardua bona, laetantur, et humiles tristantur: ergo illud non spectat ad humiles. Item, si quis vellet docere alium humilitatem, docebit ut contemnat se et omnia sua, et quod fugiat omnia quae pertinent ad honorem suum: ergo illud pertinet ad humilitatem. Ex hoc sequitur quod humilitas non moderatur spem producendo spem moderatam arduorum, sed reprimendo ne desideremus ea quae sunt supra nos. Secundo sequitur quod notum est, quod praeter alias virtutes est necessaria humilitas.

3. — Sed contra haec omnia arguo sic: quia ex dictis sequitur quod humilis nunquam acceptaret honores, et sic esset vitium. Nego conse-

(1) S. Benedictus, *Regula*, c. 7. ML 66, 372-374.
(2) Cassianus, *De coenobiorum instit.*, l. 4, c. 39. ML 49, 199.
(3) Cicero, *De officiis*, l. 1, c. 34. Didot, 10, 454.

quentiam, quia humilis non acceptat honores per humilitatem, sed per magnanimitatem, quae est illi valde conjuncta virtus, et una virtus illarum sine alia est periculosa. Secundo dico quod humilis aliquando per humilitatem acceptat honorem, quando ille honor sic se habet quod in receptione est aliqua subjectio, ut quando recipit munuscula ab homine infimo et quando acceptat officium ne promoveatur in majores honores; ut patet exemplum in multis sanctis, ut in Joanne quando baptizavit Christum, nam ille refugiebat hoc, et etiam in Petro quando non permittebat quod Christus lavaret pedes ejus.

Sed arguitur secundo: quia videntur contrariae istae virtutes magnanimitas et humilitas, quia habent actus contrarios. Nam exspectare et velle honores, et refugere illos videntur contrariae, ut patet de Esaia, qui optabat ire ad praedicandum, et Jeremias refugiebat: ergo. Ad hoc dico quod nulla est contrarietas, nam humilis, si fugit honores, non tamen quando tenetur acceptare eos, et sic non sibi contradicit.

Sed tertio arguitur: quia sequeretur ex dictis quod magnanimitas nunquam despiceret bona, quia ille est actus humilitatis; et nullus actus est actus duarum virtutum: ergo. Ad hoc nego sequelam. Et ratio est quia despicientia honorum est actus magnanimitatis, quando despicio illa pertinet ad consecutionem majorum honorum quia illi oblati sunt impeditivi majorum honorum. Sed humilis despicit illos quia existimat illos non esse sibi convenientes nec ipse esse sufficientem ad eos.

4. — Sed dubitatur an ratio propter quam humilis contemnit se sit reverentia divina, vel an simpliciter contemptio sui sit proprium humilitatis.

Et sanctus Thomas hic videtur dicere quod ratio formalis contemptionis sui in humilitate est reverentia divina, ut patet in multis locis illius. Et Abulensis in q. 10 super cap. 18 Matthaei idem tenet, et Cajetanus in q. 162, a. 2 et in a. 3 idem tenet, quod regula humilitatis est divina reverentia.

Sed contra hanc opinionem arguitur sic: quia ex illa sequitur quod oporteret ponere duas humilitates, quod est falsum. Sequela patet, quia humilitas christiana per te fertum in omnia per reverentiam divinam; sed ultra illam oportet quod feratur quis ultra divinam reverentiam in contemptum sui propter aliud, ut si quis paganus etiam ignorans Deum esse contemnat se, ille non contemnit se ex divina reverentia, sed propter aliud: ergo intentum.

Ad hoc sit prima propositio: quod humilitas inclinat ad contemptum sui absolute, etiam nulla habita ratione ad divinam reverentiam. Et hoc patet per illud argumentum factum. Nec hoc videtur negare sanctus Thomas, immo in art. 4 dicit quod tendere in parva secundum modum nostrum spectat ad humilem. Secunda propositio est: quod perfectissimus actus humilitatis est contemptio sui propter divinam reverentiam. Et hoc credo quod voluerunt dicere illi doctores et non aliud; alias non teneremus eos.

QUAESTIO CENTESIMASEXAGESIMASECUNDA

De superbia

ARTICULUS PRIMUS

Utrum superbia sit peccatum

1. — Respondet sanctus Thomas quod sic, quia est contra rationem rectam, ut patet in littera. Et superbia non credo quod dicatur a *super velle*, sed a *superioritate*, ut dicit magister Victoria. Et in hac conclusione sancti Thomae omnes conveniunt.

2. — Dubitatur an superbia sit appetitus quo quis tendit supra id quod est. Et videtur quod sic ex diffinitione Doctoris.

Ex verbis istis sumpsit Martinus occasionem dicendi quod sanctus Thomas diffinivit superbiam sic: est appetitus quo quis fertur in id quod supra se est. Sed ille deceptus est, quia non intendit hic dare illam diffinitionem, sed in articulo sequenti, et ita non bene impugnat illum. Secundo dico quod etiam potest sustineri illa diffinitio, quia argumentum ejus non valet; nam superbia absolute tendit in excellentiam majorem quam meretur in executione, et praesuptuosus tendit in illa quae sunt supra se in honoribus, ut dicit Cajetanus.

3. — Sed dubitatur, an ad unum vitium pusillanimitatis pertineat defectus applicandi se ad debiliora quam ad se deceat, et deficere a vilioribus et ab applicatione debilioris.

Ad hoc Martinus putat quod ad unum et idem vitium pusillanimitatis spectat applicare animum ad viliora ad quae nos decet, et deficere a prosecutione magnorum. Et hoc communiter tenet ex opinione sua, postquam dicit quod ad unum vitium pertinent. Secundo dico, quod melius loquitur Cajetanus ponendo tres pusillanimitates, quia defectus a prosecutione magnorum pertinet ad pusillanimitatem, et applicare

animum ad media spectat ad virtutem innominatam, et applicare ad inferiora spectat ad pusillanimitatem ut opponitur magnanimitati. Et pro omnibus argumentis dicit quod magnanimitas, licet per quamdam redundantiam opponitur istis omnibus pusillanimitatibus, non tamen directe, sed solum circa magnos honores. Sed contra istam opinionem arguitur: quia isto modo non esset necessaria illa pusillanimitas opposita humilitati, quia satis sunt duae pusillanimitates, quarum una applicemus animum ad majora et alia ad mediocria: ergo alia superfluit. Item, quia ad magnanimum directe spectat vincere omnes istas pusillanimitates: ergo illae pusillanimitates non debent poni distinctae. Et ideo dico tertio, quod probabilius videtur quod sit tantum unum vitium pusillanimitatis, et illud opponitur magnanimitati et humilitati. Nec hoc est inconveniens quod uni vitio opponantur plures virtutes, sicut castitati, ut dictum est, opponuntur plura vitia, et illud vitium opponitur humilitati et magnanimitati sub alia et alia ratione. Et simile dubium potest hic tractari, an ad unum et idem vitium pertineat immoderate tendere ad magna et contemnere subjectionem. Et sanctus Thomas videtur dicere quod non. Sed Martinus dicit quod ad idem vitium pertinet, et ego ita credo illud esse verum.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum superbia sit speciale peccatum

Respondet sanctus Thomas quod, si superbia consideretur secundum suam speciem, est speciale vitium; sed si consideretur superbia prout ex illa sequuntur alia vitia, est vitium generale.

Quaestiones quae hic possent moveri, movebuntur in articulo quarto.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum superbia sit in irascibili sicut in subjecto

Respondet sanctus Thomas quod superbia subjectatur in vi irascibili ut comprehendit etiam voluntatem. Vide litteram.

Sed dubitatur an sit duplex superbia, una quae sit in voluntate, et alia in appetitu sensitivo.

Dicit Cajetanus quod una est superbia, sed illa ponitur principaliter in voluntate et secundario in appetitu sensitivo. Et probat hoc, quia una est humilitas ad refrenandum nos ne feramus nos in honores supremos: ergo et una debet esse superbia. Sed in quaest. 8 *De malo*, a. 3 videtur dicere sanctus Thomas quod sunt duae superbiae. Et magister Victoria dicit quod Cajetanus dubitat an sint ponendae duae superbiae, et ille credit quod melius est ponere duas. Sed nos primo dicimus quod superbia est et reperitur in voluntate, quia alias non esset in daemonibus.

Sed contra hoc arguitur, quia voluntas est inclinata sufficienter circa proprium bonum: ergo non indiget habitu.

Ad hoc dico quod verum est quod sufficienter inclinatur circa proprium bonum proportionatum, sed circa immoderatum oportet ponere habitum in illa. Secundo dico quod in appetitu sensitivo irascibili est superbia, quia in illo appetitu ponuntur actus superbiae: ergo et habitus. Tertio dico quod haec superbia est ejusdem rationis cum superbia quae ponitur in voluntate, quia eadem est ratio formalis.

Sed contra hoc arguitur: quia excellentia spiritualis et sensibilis plus differunt quam parvi et magni honores; sed circa parvos et magnos honores Philosophus posuit duas virtutes distinctas: ergo etiam circa alia debent esse duae virtutes. Item, ex aliis actibus augetur superbia in voluntate et ab aliis superbia quae est in appetitu: ergo. Ad primum dico quod sufficit quod sub una et eadem ratione ferantur in illas duas virtutes. Et ad secundum dico quod sufficit quod per actus ejusdem speciei cum illis augeatur superbia in appetitu ad hoc quod sit una superbia.

Circa solutionem ad tertium quaeritur quae sit inordinata praesumptio, et quis actus est, si non est illa inordinata praesumptio.

Ad hoc dico primo, quod in appetitu sensitivo differunt praesumptio et amor, quia praesumptio est species inordinata et nihil aliud, et sic distinguitur. Secundo dico, quod in voluntate non distinguuntur illa sic quod actus qui est spei non possit vocari amor, quia potest vocari amor quando non est respectu ardui, et quando est respectu ardui vocatur spes, et si est immoderata vocatur praesumptio. Et sic in voluntate solum nomine differunt.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum convenienter assignentur quatuor superbiae species quas Gregorius assignat

1. — Respondet sanctus Thomas quod sic, puta volendo aliquid a se, et secundo volendo illa habere a Deo propter merita sua, sicut patet in primo argumento.

Dubitatur primo quod est peccatum superbiae et in quo consistat illud peccatum.

De hoc primo Martinus in quaest. de superbia dicit quod est amor propriae excellentiae despective. Itaque putat quod ad hoc quod aliquis committat peccatum superbiae, requiritur quod contemnat alium et eum spernat. Et pro hac opinione facit octo argumenta, quorum unum est quia alias sequeretur quod superbia non differret ab inani gloria et ambitione, quod est falsum. Sequela patet, quia sicut superbus appetit excellentiam, ita et ambitiosus et alii: ergo intentum. Alia est opinio de hoc domini Cajetani in hac quaest., art. 2, ubi tenet quod de ratione superbiae est contemptus; sed non oportet addere hoc in diffinitione, quia tenet se ex parte aversionis et non ex parte conversionis. Et in art. 5 magis explicat hoc, quia dicit quod in omni superbia debet reperiri contemptus formaliter vel virtualiter vel materialiter quando non fit ex intentione. Et formale est abjicere subjectionem divinam notabiliter; et si non abjiciat, est materialiter. Alia est opinio sancti Thomae qui tenet quod superbus appetit excellentiam propriam cum aspernatione, menosprecio, subjectionis divinae. Et hoc patet ex art. 5, ubi dicit in principio quod respicit subjectionem Dei; et clarius dicit hoc in art. 6. Et ita Cajetanus in art. 5 dicit quod illud sentit sanctus Thomas. Et opinio Cajetani videtur esse eadem cum ista. Tamen differunt in hoc, quia Cajetanus ponit illam aspernationem subjectionis divinae ex parte aversionis, sed sanctus Thomas non solum ex parte aversionis, sed etiam ex parte conversionis. Alia est opinio magistri nostri Victoria, qui credit quod illa opinio Martini est vera, scilicet quod superbia includit in se contemptum et despectum aliorum.

2. — Sed nos de hoc ponimus propositiones ad declarandum in quo consistat essentialiter peccatum superbiae. Et prima sit: quod quintupliciter contingit peccare peccato superbiae. Primo modo, contemnendo

alios sive superiores sive non superiores, et perveniat ad hoc quod contemnat Deum, et talis vere dicitur superbus. Secundo modo, si quis appetit videri major quam sit aut sanctior, talis est superbus. Tertio modo aliquis erit superbus, si tentet aggredi majora quam viribus suis conveniant et tentet exercere munera majora quam possit. Et hinc Cajetanus in art. 2 reprehendit bene illos qui volunt statim ascendere. Quarto modo aliquis erit superbus, si appetat majorem excellentiam quam sibi conveniat, sicut Lucifer qui appetivit majorem excellentiam quam sibi conveniebat, et idem fecit Eva, et illi qui volunt facere miracula. Quinto modo aliquis erit superbus, si putat habere ea quae habet a se, et si hoc non putat, etiam erit superbus si complaceat in illis quae habet sicut si haberet illa a se, puta quando est ingratus in reddendo gratias pro beneficiis receptis. Posui istam secundam partem, quia prima pars videtur spectare ad infidelitatem vel jactantiam.

Sed circa istam propositionem dubitatur, an existimare se esse sanctiorem aliis, sit peccatum superbiae. Sicut ego video aliquem fornicantem, et ego non committo fornicationem: an tunc judicare me esse sanctiorem illo, sit peccatum superbiae.

Ad hoc Abulensis in q. 13 super Matthaeum, cap. 18 dicit quod illud est peccatum superbiae quale fuit in pharisaeo, Luc. 18. Sed contra hanc opinionem arguitur sic: quia hoc saepe est judicium verum: ergo non est peccatum, quia Deus non obligat nos ad mentiendum. Item, ego teneor judicare aliquando de me hoc, puta quando debeo sumere eucharistiam; et alius est in peccato mortali: ergo sequitur quod illud judicare non est peccatum. Item, quia beati judicant illud, et beata Virgo quando dixit: *Quia fecit mihi magna qui potens est* etc., (Luc. 1, 49) judicavit illud, ergo. Ideo dico quod judicare se ex dono Dei esse minus malum quam alius, non est peccatum superbiae, sed est Deo reddere gratias. Ex viribus propriis debent putare homines esse deteriores aliis; sed quando non videmus peccata exteriora in aliis, non debemus judicare nos esse sanctiores illis, quia interius possunt habere aliquid per quod sint sanctiores nobis.

Et sic secunda propositio in ordine est: quod ratio formalis superbiae non est aspernatio justitiae divinae, quia sine tali contemptu subjectionis divinae est peccatum superbiae; nam in infideli potest esse superbia, et tamen in illo non est talis contemptus, ergo. Item, si quis velit esse sicut Deus, dato quod non consideret de subjectione divina, erit superbus: ergo sine tali contemptu potest esse superbia. Item, quia sancti nunquam dixerunt quod superbia est contemptus subjectionis

Dei: ergo. Praeterea, quia si illud esset verum, jam superbia esset peccatum oppositum religioni vel virtutibus theologicis.

Tertia propositio est: quod ratio formalis superbiae non est contemptus aliorum, quia contemptus aliorum magis pertinet ad alia vitia contraria aliis virtutibus.

Quarta propositio: Ratio formalis superbiae est excellentia immoderata sui, et quilibet actus superbiae procedit ex excellentia immoderata. Et hoc patet ex sua etymologia vocabuli, et etiam quia oportet quod ratio formalis superbiae sit contraria rationi formali humilitatis, quia est desperatio sui. Item, quia sic clare omnia salvantur. Et ex hoc sequitur quod contemptus aliorum vel Dei non spectat directe et essentialiter ad superbiam, sed consequenter. Secundo sequitur quod, quemadmodum humilis tristatur in honoribus, ita superbo grata sunt omnia excellentia.

Sed contra istam conclusionem arguitur sic: quia appetere excellentiam immoderatam, sive contemptu sui vel subjectionis divinae pertinet directe ad vitium oppositum magnanimitati: ergo non ad vitium oppositum humilitati. Antecedens est notum, quia illud spectat ad magnanimum. Ad hoc concedo antecedens et nego consequentiam. Et ratio est quia unummet vitium potest opponi diversis virtutibus, licet alia et alia ratione; nam superbia opponitur magnanimitati inquantum appetit excellentiam inordinate, et etiam humilitati ut fugit dejectionem quae ei proprie conveniret.

3. — Sed dubitatur an superbia sit idem quod arrogantia.

Martinus dicit quod superbia distinguitur ab arrogantia quia, si aliquis sit optimus theologus et exsuperet alios et contemnat alios, tunc dicit quod est superbus, sed non arrogans, quia non arrogat sibi aliquid quod non habet. Cajetanus dicit quod non distinguitur, sed quod superbia est actus arrogantiae. Sed ad hoc dico quod videtur melior opinio Martini, nam illa duo vitia distinguuntur et aliquando stat unum sine alio.

4. — Sed dubitatur, an omnes species superbiae comprehendantur sub illis quatuor positis a beato Gregorio. Et videtur quod non, quia appetere ardentius gloriam est peccatum superbiae; et tamen non continetur sub illis: ergo.

Ad hoc sit prima propositio: quod ardentior appetitus gloriae alioquin sibi convenientis, est distincta species ab aliis; sed non propterea oportuit ponere alias species quia beatus Gregorius numeravit species ex parte objecti et non ex parte subjecti.

Secunda propositio est: quod si bene intelligantur illae quatuor species, non opus est ponere aliam, quia in illis omnes aliae includuntur. Quia si non, maxime esset appetitus ardentis gloriae; et tamen ista includitur sub tertia: ergo. Et beatus Gregorius posuit sub nomine jactantiae et non sub nomine appetitus, quia est manifestus actus superbiae actus oris vel intellectus, et ideo posuit illas tres species in actu intellectus et quartam in actu voluntatis.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum superbia sit peccatum mortale

Respondet sanctus Thomas per conclusiones. Prima est quod superbia potest ex genere suo esse peccatum mortale.

Secunda est quod potest propter aliquid esse peccatum veniale, ut patet in littera.

Dubitatur an ad peccatum mortale superbiae requiratur quod nollet aliquis subjicere se regulae divinae, vel sufficiat quod extollat se supra regulam divinam.

Ad hoc dico quod ad peccatum mortale superbiae requiritur: vel quod nolimus subjici regulis divinis appetendo excellentiam, vel quod appetamus honores indebitos, id est honores ex quibus sequentur mala aliis. Et citra istos modos non est peccatum mortale superbiae. Et ad sanctum Thomam respondent thomistae. Sed nos dicimus quod sanctus Thomas vult dicere quod superbia est peccatum mortale in suo genere per hoc quod extollit se supra regulam divinam; sed non vult dicere quod semper quod appetimus aliquid quod est supra regulam divinam, sit mortale. Unde patet quid sit superbia quando est peccatum mortale, et doctius quam Cajetanus diffiniat in *Summa* in verbo *Superbia*.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum superbia sit gravissimum peccatorum

Respondet sanctus Thomas quod superbia ex parte conversionis non est gravissimum, bene tamen ex parte aversionis. Vide litteram.

Dubitatur, an quaecumque superbia sit gravissimum peccatum, vel an illa conclusio intelligatur universaliter.

Sit prima conclusio: quod superbia non est maximum peccatorum, etiam respectu aversionis, quia odium Dei est majus. Et conclusio sancti Thomae non debet intelligi generaliter de vitiis oppositis virtutibus theologicis, sed bene respectu virtutum moralium.

Secunda est: quod superbia est maximum peccatorum respectu omnium quae sunt contra morales virtutes. Patet, quia pessima superbia est pessimum et pejus quam pessimum aliorum peccatorum: ergo est gravius.

Tertia est: quod si volumus loqui de superbia diabolica, pessima superbia erit velle praeesse Deo; sed loquendo de superbia humana pessima erit quae prorrumpit in blasphemiam vel in infidelitatem, ut videtur innuere sanctus Thomas in quaest. sequenti, art. 3, vel erit odium Dei. Sed an omnes istae superbiae, et bestialis et humana sint ejusdem speciei? Dico quod sic, quia ratio utriusque est propria excellentia.

Sed dubitatur an in omni superbia reperiatur contemptus Dei. Ad hoc dicit Cajetanus in art. 5 quod in superbia formali reperitur contemptus formaliter, et in superbia materiali invenitur contemptus materialiter Dei aut subjectionis divinae; et iste contemptus aliter secundum illum reperitur in peccato superbia, et aliter in aliis peccatis.

Sed nos ad hoc dubium ponimus conclusionem primam: quod in gravioribus peccatis superbiae semper invenitur contemptus Dei formaliter, sed non in qualibet superbia; quia si velit esse sicut Deus, est superbia etiam formalis, et non reperitur contemptus nisi virtualiter. Secunda conclusio est: quod ubicumque non reperitur contemptus Dei formaliter, etiam non reperitur virtualiter contemptus Dei, nisi eo modo quo reperitur in aliis peccatis.

Sed arguitur contra hoc: quia si non aliter esset contemptus, quare Jacobi 4 dicitur quod Deus superbis resistit? Ad hoc dico quod causa est quia ut implurimum in superbia est contemptus Dei, ideo specialiter dicitur quod Deus resistit illis; non tamen sic quod in omni superbia reperiatur. Secunda causa est quod ideo Deus resistit superbis, quia ad excelsos pertinet resistere illis qui volunt inordinate habere honores. Et forsan isto modo intelligitur sanctus Thomas quando dicit specialiter de superbis, quod transgrediuntur divinam regulam.

Secundo arguitur contra dicta: quia si in omni superbia non reperitur contemptus Dei, ergo poterit reperiri superbia venialis etiam deliberata, quod est contra sanctum Thomam in art. 5. Concedo sequelam,

sicut si quis appetat habere scientiam angelorum, erit superbia venialis, et ita de aliis. Et ad sanctum Thomam dico, quod ille intelligitur quod potest esse veniale propter defectum deliberationis, vel propter defectum quantitatis materiae.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum superbia sit primum omnium peccatorum

Respondetur quod sic ut patet in littera.

Dubitatur, an convenienter convincatur conclusio sancti Thomae ex illa auctoritate, *Initium omnis peccati, superbia.* Et ratio est quia Durandus in 2, d. 42, q. 2 exponit illam sic: omnis superbia est initium peccati, et sic videtur quod illa non convincatur ex illa. Dico quod male exponit illam Durandus; nam illa, *Initium omnis peccati superbia,* non exponitur sic, nam omnes sancti legunt sicut sanctus Thomas legit hic, et ita legi debet, nam in cap. 10 ubi haec legitur, Salomon vult retrahere a superbia, quia omnium malorum fuit principium superbia.

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum superbia debeat poni vitium capitale

Respondet sanctus Thomas quod superbia non est vitium capitale, sed est regina omnium aliorum vitiorum capitalium ex qua sequuntur alia. Unde sanctus Thomas et beatus Gregorius non sequuntur modum vulgi, sed isti ponunt inanem gloriam pro peccato capitali loco peccati superbiae. Sed bonum est in his sequi vulgum.

QUAESTIO CENTESIMASEXAGESIMATERTIA

De peccato primi hominis

ARTICULUS PRIMUS

Utrum superbia fuerit primi hominis peccatum

Hanc materiam tractat Magister Sententiarum in 2, d. 32, et ibi sententiarii. Sed Doctor noster tractat hic, quia occasionaliter venit hoc tractandum ex illo quod dictum est in quaestione praecedendi, art. ultimo, quod principium omnis peccati superbia. Et sic respondet sanctus Thomas quod peccatum primi hominis fuit superbia, ut patet in littera.

Dubitatur an haec conclusio sancti Thomae sit certa. Et ratio dubitandi est quia ratio sancti Thomae non convincit. Nam quare Adam non poterat abuti uxore sua vel jurare false?

Et ad hoc sit prima propositio: quod de peccato Evae apud omnes constat quod illud fuit superbia; sed non sic constat de primo peccato Adae. Et patet quia illa peccavit ex persuasione diaboli qui tentabat ex superbia: ergo. Item, Apostolus I ad Tim. 2 dicit quod Adam non praevaricatus est, sed Eva. Unde concluditur quod illa peccavit peccato superbiae. Nec ex illa auctoritate, *Principium omnis peccati superbia* (Eccli. 10, 15), convincitur, nam illa prius peccavit. Unde Scotus in 2, d. 21, q. 2 dicit quod peccatum Adae fuit amor inordinatus uxoris suae, quia nolebat illam contristari, et hoc probat ille bene.

Secunda propositio est: quod communior opinio inter theologos est quod primum peccatum Adae fuit peccatum superbiae. Hanc tenet Durandus in 2, d. 22, q. 1, et Gabriel, q. 2, a. 1, et Magister in d. 22 idem tenet probabilius, et Cajetanus hic. Sed non est convenientia inter omnes quale peccatum fuerit, quia Durandus et sanctus Thomas exponunt quod fuit superbia ex eo quia existimabat se aequalem Deo;

Gabriel aliter, scilicet quia existimabat quod propter ejus excellentiam statim remitteretur peccatum. Et beatus Augustinus, ut citat Cajetanus, dicit quod Adam appetivit esse sicut Deus conditionaliter, si esset possibile (1). Tertia propositio est: quod potuit esse aliud primum peccatum in Adam quam peccatum superbiae, quia poterat velle adulterari et velle aliud, quia erat liber. Sed contra hoc arguitur: quia primum peccatum hominis, scilicet Adae non poterat esse ex tentatione carnis, nam caro erat unita et subdita animae: ergo non poterat peccare carnaliter. Nego consequentiam. Et ratio est quia stat peccare carnaliter non suggerente carne, licet communiter ut impluribus ita sit quod caro in illis moveat. Et sic interpretatur sanctus Thomas a magistro Victoria.

Quarta propositio est: Probabilius est dicere quod peccatum primi hominis fuerit superbia. Et ad hoc adducit Magister multas auctoritates Augustini. Unde Cajetanus reprehendit Scotum quare sequatur unam auctoritatem Augustini et relinquat alias. Et ratione patet quia homo ita perfectus sicut Adam non potuit ejici ab illis bonis propter carnalia vitia: ergo non fuit nisi peccatum superbiae. Praeterea, daemon cecidit ex superbia: ergo videtur quod primo delectaretur in superbia. Et hoc argumentum magis concludit de Eva. Ideo aliter arguo sic: quia primi parentes incurrerunt inobedientiam propter suggestionem daemonis; sed ille inducebat ad superbiam: ergo illo peccato peccaverunt. Et ad Augustini auctoritatem, dico quod ille non vult dicere quod ille primo peccavit illo peccato, sed post. Et ita dico ad alia argumenta, quod non concluditur quod non fuerit superbia primum peccatum.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum superbia primi hominis fuerit in hoc quod appetierit divinam similitudinem

1. — Respondet sanctus Thomas per conclusiones. Prima est quod primum peccatum Adae non fuit per hoc quod appetierit esse sicut Deus per aequiparantiam.

Secunda est quod peccatum primi hominis fuit velle esse sicut Deus quantum ad similitudinem.

---

(1) S. Augustr. *De Genesi ad litt.*, l. 11, c. 42. ML 34, 452.

Tertia est quod non voluit esse sicut Deus quantum ad naturalia, sed quantum ad scientiam, quia volebat propria scientia scire quae illi ventura erant. Et secundo peccavit appetendo beatitudinem a se.

2. — Sed dubitatur, an sit certum quod primus homo peccavit appetendo esse ut Deus.

Durandus et Bonaventura dicunt quod sic; sed Scotus et Gabriel in locis citatis differunt in hoc, quia dicunt quod non appetivit esse ut Deus. Sed nos dicimus quod peccaverunt appetendo esse Deum. Et hoc patet ex illo Domini, *Ecce Adam factus est quasi unus ex nobis* (Gen. 3, 22), quasi irridens eum. Unde patet quod peccavit illo modo. Et etiam de angelis, omnes conveniunt quod peccaverunt illo modo. Ergo eodem modo debent illud de homine concedere.

3. — Dubitatur secundo: an sit certum quod peccatum primi hominis fuit appetere esse sicut Deus per similitudinem, vel etiam per aequiparantiam. Et videtur quod per aequiparantiam, quia erant liberi.

Ad hoc dico primo, quod non videtur rationabile quod primi parentes peccarent appetendo divinitatem per aequiparantiam, quia videbant illud esse impossibile. Secundo dico, quod nihilominus poterant appetere divinitatem, contra Durandum in loco citato et sanctum Thomam, cum Scoto et Grabiele. Et patet, quia omne bonum est appetendum; sed illi poterant habere hoc judicium, bonum est esse Deum: ergo poterant illud appetere. Et hoc maxime teneret Occam et Anges, qui dicunt quod voluntas potest ferri in malum.

4. — Dubitatur tertio, in quo appetierunt esse sicut Deus et quomodo illud appetierunt. Et ratio est quia Adam non videtur rationabile quod ille appetierit esse ut Deus in scientia, quia ille non est seductus sicut dicit Apostolus prima ad Tim. 2 (v. 15).

Ad hoc dico principaliter quod de Eva verisimile est quod appetierit esse sicut Deus in scientia et in potestate, quia illa seducta fuit. Sed dubitatur quomodo ponimus istum appetitum in illa; an appetierit illud a se habere? Ad hoc dico quod non videtur sanctum Thomam sentire quod illa habuit illam scientiam a se, nec habuisset rationem. Sed forsan appeteret illud a ligno, ita quod appeteret illam scientiam, non tamen quantum ad modum habendi, quia Deus habebat illam a se, et illa volebat illam habere a ligno vitae. Et ad sanctum Thomam, qui dicit quod volebat illam a se habere, dico quod intelligitur post esum ligni vitae, quia tunc sicut propriam haberet illam. Secundo dico ad dubium quod licet illud concedatur de Eva, non tamen est credendum quod Adam appetivit illud ex propria natura. Probatur quia Adam non se-

ductus est: ergo non credidit illud quia illud non cadebat in consilio viri sapientis. Ergo nec appetivit illo modo. Sed quaeres quomodo appetivit esse sicut Deus Adam? Ad hoc dico quod appetivit esse sicut Deus quia appetivit quamdam praestantem excellentiam qua posset omnia gubernare et se ipsum. Nec video quare Evae attribuant quod putavit ex propria virtute sua habere beatitudinem, quidquid sit de scientia, sive appetierit illam, sive non superbiendo.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum peccatum primorum parentum fuerit ceteris gravius

Respondet sanctus Thomas quod peccatum primorum parentum fuit gravissimum secundum quid, sed non simpliciter, ut patet in littera.

Sed dubitatur an fuerit peccatum mortale primum peccatum Adae. Et videtur quod non, quia si primum peccatum ejus fuit appetitus excellentiae, non fuit mortale. Nam si ego appeterem scientiam angelorum, non peccarem mortaliter: ergo nec illi.

Ad hoc omnes communiter dicunt quod illa superbia primorum parentum erat peccatum mortale. Et secundo dico quod illa superbia erat mortalis, quia fuit appetitus scientiae per medium mortale. Nam in Eva fuit medium mortale esus ligni vitae, quia excedebat illum posse eam perducere ad vitam aeternam et dare illi illam scientiam; et in Adam medium mortale erat, quia constituit ultimum finem in illa excellentia, nam propter illam transgressus est praeceptum Dei.

Sed dubitatur an peccatum primorum parentum accepit aliquam gravitatem ex nocumento quod intulit generi humano.

Respondeo primo, quod in aliquibus doctoribus invenitur quod accepit aliquam gravitatem ex hac parte. Nam Bonaventura in d. 22, q. ultima dicit quod habet aliquam gravitatem ex parte nocumenti, et Gabriel in d. 22, q. 1 expressius dicit illud, nam dicit quod ex quibusdam circumstantiis fuit gravissimum, et declarat. Alii sunt qui non ponunt gravitatem ex parte nocumenti, ut sanctus Thomas hic in solutione ad secundum, sed dicit quod nocumentum sequitur peccatum. Et Scotus in d. 21, q. 1 nunquam dicit quod fuit gravius peccatum propter nocumentum, immo in solutione ad primum dicit expresse quod non augetur, nec Magister de hoc facit mentionem.

Sed ad hoc nos dicimus: primo quod, si hoc nocumentum fuit ignotum Adae, tunc peccatum Adae non sumit gravitatem a nocumento, quia peccata ignorata non aggravant peccatum. Secundo dico quod, si cognovisset et sciret nocumentum futurum, esset gravissimum et sumeret gravitatem a nocumento futuro. Tertio dico, quod est dubium an Adam cognovit nocumentum quod sequebatur ex illius peccato, et probabilius est quod ‹non› cognovit illud. Et hoc patet ex illo Osee, 6 quod Adam transgressus est pactum; sed non erat aliud pactum nisi quod si permansisset in gratia haberet gloriam: igitur. Item ille sciebat quod quandocumque peccaret, filii ejus haberent et punirentur: igitur. Sed pro alia parte, scilicet quod non cognovit damnum futurum, est ratio, nam alias esset peccatum illius gravissimum, quod est falsum. Praeterea, quia etiam tunc majori poena puniretur Adam quam Eva, quod est falsum. Praeterea, quia si Adam cognovisset illud, Dominus abstulisset *** [= ab ?] illo arborem illam; sed non fecit nisi comminando ei mortem dicens: *In quacumque hora comederis, morte morieris:* non ergo cognovit nocumentum futurum.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum peccatum Adae fuerit gravius quam peccatum Evae

Respondet sanctus Thomas per conclusiones. Prima est quod peccatum Adae ex parte facilitatis fuit gravius quam peccatum Evae.

Secunda est quod ex parte generis peccati aequale peccatum fuit in illis.

Tertia est quod quantum ad speciem superbiae gravius peccavit mulier. Vide litteram.

Dubitatur an haec tertia conclusio intelligatur de prima superbia Evae.

Respondeo quod illud est incertum, nec sanctus Thomas determinat illud, sed solum dicit quod totum peccatum superbiae Evae antequam ejiceretur a paradiso fuit majus quam peccatum Adae. Dubium tamen est de ultimo peccato Evae, an illud fuerit gravius. Et videtur quod non, quia ratio sancti Thomae non probat illud de illo peccato; et etiam quia habere beatitudinem a se est etiam sicut appetere per lignum vitae. Ergo eodem modo peccaverunt.

Dico ad hoc quod qui tenent quod Adam non appetivit esse sicut Deus, ut Scotus et Gabriel et Bonaventura in loco citato, non habent difficultatem in hac quaestione, quia sic dicerent quod Eva appetivit aequalitatem divinam, et sic peccavit, sed Adam non appetivit illud, et sic non ita graviter peccavit. Sed nos, qui tenemus illud, scilicet quod appetiit illud, respondemus quod gravius fuit peccatum Evae quam Adae. Et ratio est, inquit Cajetanus, quia mulier contempsit divinam voluntatem explicite, et Adam implicite. Sed hoc non videtur esse verum. Ideo dico quod in hoc differebant peccatum Adae et Evae, quod Eva appetebat aequalitatem Dei per esum ligni, sed Adam non appetiit illo modo, et sic gravius Eva peccavit. Quemadmodum si quis vellet habere scientiam per artem magicam, gravius peccaret quam si haberet illam a seipso; ita Adam volendo illam habere a se, peccavit et levius quam Eva.

Contra hoc arguitur: quia tunc sequeretur quod non peccaret Adam, quia ille appetitus de se non est malus. Respondeo quod ille peccavit, quia constituit ultimum finem in illa scientia. Secundo dico, quod peccavit appetendo illam scientiam quae erat prohibita a Deo ne appeteret illam nec comederet.

QUAESTIO CENTESIMASEXAGESIMAQUARTA

De poena primi peccati

ARTICULUS PRIMUS

Utrum mors sit poena peccati primorum parentum

1. — Respondet sanctus Thomas quod mors et alii defectus sunt poena peccati primorum parentum, ut patet in littera.

Dubitatur an mors et alii defectus sint poena peccati Adae, vel peccati nostri originalis.

Respondet magister noster Victoria cum aliis quod illi defectus immediate sunt poena peccati nostri originalis, et mediate peccati Adae. Sed probabile etiam est quod illi defectus immediate sunt poena peccati Adae, ita quod si quis non incurreret peccatum originale per peccatum Adae, esset reus mortis, ut patet de beata Maria. Et hoc patet esse rationabile ex illo Pauli ad Rom. 5 (v. 12): *Per unum hominem peccatum intravit, et per peccatum mors, et ita mors in omnes homines pertransit.* Item secundo, quia si non incurrit quis peccatum originale, incurrit mortem: ergo signum est quod illi defectus sunt poena immediata peccati originalis Adae. Praeterea, quia illi defectus sunt poena sensus; et tamen propter nostrum peccatum originale non puniremur poena sensus: ergo.

2. — Sed dubitatur an mors Christi fuerit propter peccatum Adae.

Dico primo, quod si non peccasset Adam, non mortuus fuisset Christus. Secundo dico quod mors Christi non fuit debita per peccatum Adae, sed voluntarie fuit assumpta et etiam alii defectus ad redimendum nos a peccatis. Et hoc patet, quia illud Apostoli ad Rom. 5 intelligitur de illis qui per propagationem contraxere illud.

3. — Sed dubitatur an isti defectus sint poena peccati originalis primorum parentum, vel fuerint poena peccati esus ligni vetiti.

Ad hoc Lyra super secundum capitulum Genesis dicit singulariter, quod illi non perdiderunt justitiam nisi per esum ligni vitae; et sic diceret quod illi defectus sunt poena peccati esus de ligno vitae. Sed nos dicimus quod illi defectus sunt poena peccati primorum parentum, et sic etiam dico quod per peccatum primum perdiderunt justitiam quia tunc erant inimici Dei: ergo non habuerunt justitiam. Sed contra hoc arguitur: quia illi nunquam erubuerunt ante esum ligni vitae: ergo non ante perdiderunt justitiam. Praeterea, quia dicitur: *Quis ostendit tibi quod nudus esses, nisi quia manducasti de ligno vitae?* (Gen. 3, 11). Ad hoc dico quod in hoc ostendebatur justitia et misericordia Dei, quod noluit quod statim vires inferiores essent contra rationem; quia si potuissent poenitere, acciperet illos statim. Et etiam dicemus quod mansit ille effectus justitiae, quod non erubuerunt, licet non alii.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum convenienter particulares poenae primorum parentum determinentur in Scriptura

Respondetur quod sic, ut patet in littera.

Dubitatur, quare sanctus Thomas non meminit de hac poena quae est ablatio justitiae originalis. Respondeo quod non meminit quia solum loquitur de peccato actuali. Sed an istas poenas incurrissent homines in puris naturalibus? Respondeo quod sic, quamvis Gregorius Ariminensis teneat contrarium. Sed utrumque est sustentabile, quod illas incurrissent et illos defectus et quod non.

QUAESTIO CENTESIMASEXAGESIMAQUINTA

De tentatione primorum parentum

ARTICULUS PRIMUS

Utrum fuerit conveniens ut homo a diabolo tentaretur

Respondet sanctus Thomas quod sic.

In hac quaestione nihil est notandum, et dubia quae hic occurrere possunt, tractantur in 1. 2, q. 80.

In articulo secundo quaerit sanctus Thomas an fuerit conveniens ordo primae tentationis. Respondet quod sic. Vide litteram.

QUAESTIO CENTESIMASEXAGESIMASEXTA

De studiositate

ARTICULUS PRIMUS

Utrum materia studiositatis sit proprie cognitio

Respondetur quod materia studiositatis est proprie cognitio, ut patet in littera.

Sed dubitatur ubi subjectetur studiositas. Respondeo quod ponitur in voluntate, quia ponitur circa proprium bonum improportionatum sibi.

Sed dubitatur an studiositas sit virtus. Respondeo quod sic secundum omnes, quia est circa difficile, nam ponitur circa labores et inclinat ad actus bonos. Et ad argumentum, dico quod materia est studium et exercitium bonum, ut dicit Cajetanus, et sic est circa materiam bonam. De hoc videte Chlichtovaeum in suo *Antiluthero*, in libro de offensione studiorum.

Sed dubitatur an moderare curiositatem vel impellere ad studia sit officium studiositatis. Et sanctus Thomas in art. sequenti ad tertium dicit quod actus principalior studiositatis est moderare curiositatem. Sed ego puto quod oppositum possit sustineri, et bene quia circa impulsionem ad studia est magna difficultas.

In articulo secundo quaerit sanctus Thomas an studiositas sit pars temperantiae, et respondet quod est pars potentialis temperantiae, ut patet in littera.

QUAESTIO CENTESIMASEXAGESIMASEPTIMA

De curiositate

ARTICULUS PRIMUS

Utrum circa cognitionem intellectivam possit esse curiositas

Respondet sanctus Thomas bene, et nihil aliud est notandum nisi littera quae bona est.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum vitium curiositatis sit circa sensitivam cognitionem

Vide litteram sancti Thomae quae est notanda, praeter quam fere nihil aliud est dicendum.

Sed dubitatur circa secundum argumentum, an adesse spectaculis sit vitium curiositatis.

Hoc movet Cajetanus. Et primo dicit quod delectatio de repraesentatione non est mala. Secundo dicit quod delectatio de repraesentatis, si sunt bona, non est mala. Tertia conclusio est quod qui intersunt spectaculis quando illa quae repraesentantur sunt turpia et indecentia, sicut interesse a una farsa et aliis hujusmodi, peccant. Et ratio est quia dant operam rei illicitae: ergo. Quarta conclusio est quod hoc peccatum est gravius in viris magnis, ut in clericis et religiosis et praelatis. Quinta est quod si aliquis ignoranter adducatur in domum ubi illa fiunt, dicit quod imitandus est philosophus Alypius, qui inclinabat caput ne illa videret. Sed ego dico aliud, quod si quis intersit his spectaculis bono fine, puta ad addiscendum latinitatem vel quia incumbit illi videre an bene fiat, tunc non esset peccatum illis interesse.

QUAESTIO CENTESIMASEXAGESIMAOCTAVA

De modestia secundum quod consistit in exterioribus motibus corporis

ARTICULUS PRIMUS

Utrum in exterioribus motibus corporis sit aliqua virtus

Respondet sanctus Thomas quod circa exteriores motus est aliqua virtus, ut patet in littera. Secunda conclusio est quod moderatio horum motuum aliquo modo pertinet ad amicitiam et aliquo modo ad veritatem.

Dubitatur an moderatio horum motuum interiorum pertineat ad veritatem. Et ratio hujus est quia nihil pertinet ad veritatem quod aliquis sit levis animo: ergo non pertinet ad veritatem moderatio.

Ad hoc Cajetanus dicit quod moderatio istorum motuum pertinet ad veritatem, quia ad veritatem pertinet quod exteriores motus repraesentent actus interiores quales sint et quales debent esse interiores. Et haec opinio videtur habere fundamentum in art. 1 quaestionis sequentis ad tertium. Sed ego non possum illi credere. Ideo dico quod moderatio horum motuum exteriorum pertinet ad modestiam. Et ita tenet sanctus Thomas supra, q. 143.

Sed dubitatur an istis modis contingat peccare mortaliter. Respondet magister noster Victoria quod de per se tales motus non sunt peccata mortalia, quia non sine causa sanctus Thomas non dicit illa esse peccata mortalia. Sed de per accidens possunt esse tales actus exteriores peccata mortalia, ut si non vellent canonici obedire episcopo suo, et ita de aliis.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum in ludis possit esse aliqua virtus

Respondet sanctus Thomas per conclusiones. Prima est quod circa ludos est aliqua virtus. Secunda est quod illa comprehenduntur sub modestia, ut patet in littera.

Cajetanus admonet hic quod in suggesto dicere res jocosas est vituperabile et malum. Idem admonet magister Victoria. Sed ego modero dicta istorum doctorum, quando scilicet illi ludi non sunt necessarii ad inducendum quod volunt, aut quando frequenter sunt et inopportuno tempore; quia si quis propter utilitatem audientium misceret jocum ut omnes attenti sint, non est peccatum mortale. Praeterea, sequitur quod illi sunt reprehendendi qui in suis facesciis adducunt sacram Scripturam, et hos magnopere reprehendit beatus Bernardus (1). Ultra sequitur quod licet istae facesciae in ore laicorum non sint peccata, tamen in ore religiosorum et clericorum sunt peccata.

Sed est dubium an eutrapelia sit virtus. Et ratio est quia Paulus ad Ephes. 5 videtur inter vitia connumerare illam, nam alia translatio habet loco eutrapeliae aliud nomen vitii.

Respondeo quod eutrapelia est virtus. Et ad argumentum, dico quod aliquando capitur eutrapelia pro vivicitate et levitate et dicacitate, et non solum pro honestate et urbanitate et familiaritate quando est virtus. Unde Erasmus non bene transfert illud vocabulum.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum in superfluitate ludi possit esse peccatum

Respondet sanctus Thomas per conclusiones. Prima est quod excessus in ludo potest esse peccatum mortale, ut si admisceantur verba mala. Secunda est quod ex parte ludentis non est peccatum mortale.

Dubitatur an in istis ludibriis, quotiens admiscentur turpia, sit peccatum mortale. Respondet Cajetanus quod si per illa turpia non intendat iste trahere alios ad peccatum, nunquam est peccatum mortale.

---

(1) S. BERNARDUS, *Serm. de tempore*, Serm. in Psalm. 90, praef. ML 183, 186.

Patet ex illo Pauli ad Ephes. 5, quia per stultiloquia non dicit Paulus quod excluduntur a regno Dei. Idem tenet magister Victoria. Sed ego addo aliud, quod illud intelligitur dummodo absit animus delectandi se in rebus turpibus; quia si adsit talis animus, esset peccatum mortale, quia talis delectatio est peccatum mortale.

Dubitatur secundo, an ista ludibria sint peccatum mortale quando illis contristamur alios. Respondeo quod illa non sunt peccata quia ingerunt pudorem aliis, ni porque se corran, quia ad hoc adduci debent. Secundo dico quod, si illis contristemur alios et alii male se habeant et alii nolint audire, talia ludibria sunt peccata. Tertio dico quod nunquam in illis est peccatum mortale, licet magister Victoria dicat quod, si nimis tristetur, quod est peccatum mortale. Sed ego non credo, quia si contristatur, erit quia erit rusticus et rudis.

Sed dubitatur tertio, an ludus inducens damnum ingens aliis, sit peccatum mortale, ut quando lucratur quis ab alio mille aureos vel plures. Respondeo quod in illis est peccatum. Sed seclusis dolis et fraudibus et legibus, non est peccatum mortale, ut dicit Cajetanus. Nam si quis sine fraude velit ludere in ludo turpi, non est mortale.

Sed dubitatur quarto, an hujusmodi ludi possint esse peccata mortalia ex parte dignitatis et personae et temporis et loci. De hoc vide hic Cajetanum, qui optime tractat hoc dubium.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum in defectu ludi consistat aliquod peccatum

Respondet sanctus Thomas quod defectus ludi est peccatum. Vide litteram.

Dubitatur an hoc sit certum, quod defectus ludi sit peccatum. Respondeo quod sic et hoc consulitur Eccli. 32 (v. 15) ubi dicitur: *Praecurre in domum tuam et illic lude.*

QUAESTIO CENTESIMASEXAGESIMANONA

De modestia secundum quod consistit in exteriori apparatu

ARTICULUS PRIMUS

Utrum circa exteriorem ornatum possit esse virtus et vitium

1. — Respondet sanctus Thomas per conclusiones. Prima est quod circa exteriores ornatus sunt virtutes. Secunda est quod circa illius moderationem sunt tres virtutes. Tertia est quod moderatio ornatus exterioris pertinet ad veritatem. Pro istis vide litteram.

2. — Dubitatur quare ex parte excessus ponantur duo vitia, ex parte affectus scilicet et ex parte ornatus exterioris, et ex parte defectus non possunt esse duo vitia nisi unum. Respondet Cajetanus quod ratio est quia in excessu ab ornatu non separamus nos a communi opinione et usu ornandi se. Et Cajetanus circa solutionem ad secundum dubitat et movet unum dubium bonum et respondet ad illud.

3. — Sed dubitatur an in defectu ab ornatu exteriori contingat aliquando vitium. Ad hoc dicunt aliqui impugnando religiones, quod illa sunt vitia, quia quaerunt singularitatem. Sed ad hoc respondet magister Victoria quod, quando isti patres acceperunt istas vestes, erant vestes communes hominum infirmorum, et sic modo non tenentur mutare illas. Item, quia aut illae vestes sunt bonae, vel malae. Si sunt bonae, ergo male faciunt illi haeretici reprobando illas. Si autem dicant quod sunt malae: contra, sequitur quod male imponunt religiosis quod cum illis faciant se hypocritas, postquam illae de se sunt malae.

4. — Dubitatur, an excessus in similibus vestibus, quando inducunt novitates, sit peccatum mortale.

Silvester in verbo *Ornatus*, § 4 dicit quod est mortale. Sed nos dicimus quod excessus iste est vituperabilis, quia est damnificabilis et fit

ad jactantiam. Secundo dico quod, si prohiberetur lege ille excessus, erit mortale peccatum. Tertio dico quod, cum iste excessus ornatus non sit lege prohibitus quod non est mortale, quia qui sic ornatur, non facit animo laedendi alios nec ut alii simile faciant. Ita dicit Cajetanus hic, et hoc approbat magister Victoria. Et ad argumentum, quod violare consuetudinem est peccatum mortale, dicit Cajetanus quod nunquam talis violatio est peccatum mortale, nisi quando illa consuetudo habet vim legis.

5. — Sed dubitatur, an in ecclesiasticis personis talis excessus sit peccatum mortale. Dico quod in personis ecclesiasticis es vehemens excessus et sunt valde reprehensibiles. Et hoc insinuavit Cajetanus dicens illud dictum Abrahae: *Si legem non audiant, non audient verbum aliud.* (Luc. 16, 31).

6. — Dubitatur an in ornatu templorum possit esse excessus. Multi haeretici reprehendebant talem ornatum. Sed Ubaldensis in tomo *De Sacramentalibus* defendit talem ornatum et laudat hanc consuetudinem ut homines alliciantur ad orationem. Sed non est dubium nisi quod potest esse excessus, sicut si una ecclesia ubi non essent clerici haberet plures tunicas. Et Hieronimus in fine *** vendi formae ad Rusticum monachum laudat archiepiscopum Tolosanum [ms. Toletanum] ejicientem ab Ecclesia avaritiam (1).

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum ornatus mulierum sit sine peccato mortali

Prima conclusio sancti Thomae est quod ornatus mulieris potest esse peccatum eo modo quod ornatus viri et magis, quia provocat ad lasciviam.

Dubitatur an ornatus mulieris de se habeat aliquam malitiam, vel solum ex intentione.

Dico primo, quod aliqua nuditas mulieris de se est peccatum mortale, ut si ostendat pudenda. Beatus Barnabas eis maledixit. Et pater de Castro in verbo *Nuditas* recitat haeresim quorumdam ponentium istam nuditatem. Secundo dico, quod aliqua nuditas est peccatum veniale, ut quando ostenduntur pectora; licet Cajetanus dicat quod non

(1) S. Hieronymus, *Ad Rusticum monachum.* ML 22, 1085.

est peccatum quando est talis consuetudo, et sanctus Thomas hic ex Apostolo, quia illa est jam consuetudo. Tertio dico, quod ornatus mulieris non est de se peccatum mortale, sed est frequenter veniale, quia est contra consilium Petri et Pauli, ut citatur a sancto Thoma in littera.

Secunda conclusio sancti Thomae est: quod potest mulier ornare se ut placeat viro suo et addere ultra statum, ut patet in argumento quarto, immo etiam propter pulchritudinem licet illud, secundum Cajetanum.

Sed circa istam conclusionem est dubium: an quaecumque conceduntur in ornatu ipsis conjugibus ut placeant viris suis, sint etiam concedenda ipsis puellis quae ambiunt sponsos. Respondet Silvester, et bene, quod omnia illa quae licent conjugibus, licent etiam ipsis puellis.

Tertia conclusio sancti Thomae in ordine est: quod nimius ornatus in mulieribus quae non volunt nubere quia non possunt, quia voverunt virginitatem vel castitatem vidualem, si talem ornatum sumant ex mala intentione, est peccatum mortale; si autem ex quadam levitate, est veniale.

Sed dubitatur an mulieres possint mortaliter peccaret in istis fucis seu afeites quibus utuntur, ut cerussa et aqua solimanis etc.

Aliqui putaverunt quod in istis fucis o afeites contingit peccare mortaliter. Hoc tenet Angelus in sua *Summa,* et quidam concionator egregius ita dicebat; et idem videtur dicere Cyprianus, ut citat sanctus Thomas in argumento secundo, ubi dicit durissima verba contra tales (1), licet glosset illa sanctus Thomas. Secundo dico, quod in istis fucis nunquam contingit peccare mortaliter, nisi ex corrupta intentione mulieris et ex contemptu. Et hujus opinionis expresse est sanctus Thomas hic in solutione ad secundum, et idem tenet Cajetanus et magister Victoria. Et probat illud Cajetanus sic: quia fucus iste mulieris est sicut quaedam fictio; sed fictio non est peccatum mortale nisi sit perniciosa ex contemptu vel ex intentione: ergo. Praeterea, quia ille fucus non est contra aliquod praeceptum divinum nec humanum: ergo non est peccatum. Praeterea, pulchritudo naturalis nunquam est peccatum, quamvis magis provocet ad lasciviam quam artificialis, nec habentes illam tenentur illam abscondere, nec peccant mulieres optando illas naturales: ergo nec artificiales. Item, occultare turpitudinem

(1) S. Cyprianus, *De habitu virginum,* ML 4, 468.

naturalem non est mortale immo nec veniale multoties: ergo. Tertio dico quod, si aliqua mulier utatur istis fucis ad hoc tantum ut viro suo placeat, illa non peccat mortaliter nec venialiter. Patet, quia illa de se non sunt peccata: ergo si ordinentur ad bonum finem, non erunt peccata. Praeterea, uti verbis aequivocis quando quis non tenetur vera dicere, non est peccatum, etiamsi ex illis aliquis decipiatur: ergo nec uti fucis, si bona fide fiat.

Quarta conclusio sancti Thomae est: quod uti fucis in non conjugatis, non est peccatum mortale, si fiat bona fide. Et hoc omnino ita videtur esse tenendum propter rationes tactas.

Quinta conclusio est: quod istae mulieres quae bona fide utuntur fucis, si illud faciant ex aliqua levitate, peccabunt venialiter, ut bene probat Cajetanus.

Ultima conclusio est: quod tales fuci sunt reprehendendi, quia rarissime fiunt sine peccato, saltem veniali, licet aliquando sint peccata mortalia, puta quando fiunt cum prava intentione et ordinantur in malum finem, ut in meretricibus. Et de hoc vide Cajetanum, qui optime tractat hoc et satis late et utiliter.

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMA

De praeceptis temperantiae

In hac quaestione sunt tantum duo articuli, quorum littera est clara ut poteritis videre. Sed pro majori declaratione eorum ponam aliqua dicta.

Primum est, quod inter praecepta decalogi tantum connumerantur expliciter praecepta quae spectant ad dilectionem Dei et proximi. Et beatus Augustinus dicit quod prohibetur in evangelio omnis illicitus concubitus ubi dicitur, *Non moechaberis* (1), cujus contrarium expresse tenet Martinus.

Secundum dictum est, quod praeter praecepta de fide et sacramentis, sunt multa alia praecepta.

Tertium corollarium vel dictum est, quod modo sunt multa praecepta quae non sunt a Deo imperative.

Quartum est, quod ad hoc quod aliquid sit contra praeceptum, non requiritur quod sit contra legem divinam scriptam, sed satis est quod sit contra naturalem. Unde sufficit theologis decidere aliquas quaestiones lumine solum rationis.

Et haec dicta sufficiant pro tota materia de temperantia.

---

(1) S. Augustin., *De bono conjugali*, c. 15. ML 40, 385.

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMAPRIMA

De prophetia

Iste tractatus trifariam partitur a sancto Thoma, quia primo de gratiis gratis datis agit; secundo, de duplici vita, activa et contemplativa; tertio de diversitate officiorum et statuum.

Gratiae gratis datae in tres etiam distinguuntur acies, nam quaedam pertinent ad cognitionem, quaedam ad locutionem, quaedam vero ad operationem. Ad cognitionem pertinent scientia, sapientia, discretio spirituum, et fides et prophetia. Omnia namque sub prophetia conprehendi possunt. Ideo specialiter de prophetia agendum occurrit. Unde primo quaeritur de illa in primo articulo.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum prophetia pertineat ad cognitionem

Respondet sanctus Thomas per tres conclusiones. Prima est, quod ad prophetiam principaliter pertinet cognoscere. Probat ex etymologia vocabuli, quia illa quae sunt remota ab ordine cognitionis cognoscit. Unde dicit quod prophetae vocantur videntes.

Secunda conclusio: Secundario etiam ad prophetiam pertinet locutio. Probatur, quia prophetia non datur propter ipsum prophetam, immo omnis gratia gratis data non datur propter bonum particulare, sed propter commune.

Tertia conclusio: Etiam isto modo ad prophetam aliquo modo pertinet facere miracula. Vide litteram.

De propheta Doctor ponit duas interpretationes. Primam nunquam vidi; forsan fuit illius temporis interpretatio aliquorum graecorum. Secunda est Isidori, quae secundum eum propheta dicitur quasi pro-

cul fans. Non apparet legitima, quia tunc non deberet propheta scribi cum aspiratione sicut nec *for, faris*, id est loquor. Non est dubitandum quod propheta est nomen graecum et non dicitur a *for, faris* vocabulo latino. Credo quod hoc nomen non invenietis in toto Cicerone nec Virgilio nec Horatio, quia loquuntur latine, et loco prophetae dicunt vatem. Secundo non est dubitandum quin propheta dicatur a verbo *prophimi*, quod est ante loqui, vel praedico, quia *phimi* est loqui: unde *for, faris*. Et sic tantum valet propheta sicut qui ante dicit quam eveniat, vel graecus ita dicit, ut infra videbimus. Alia interpretatio sancti Thomae etiam non videtur casta, nam licet ..... [φαίνω] idem sit quod appareo, inde tamen non habetur apud graecos, quod viderim (*ms.* viverim) [φανὸς] pro apparitione, cum tamen non appareat quo pacto a pro et ..... [φανὸς] derivetur propheta.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum prophetia sit habitus

1. — Respondet sanctus Thomas per tres conclusiones. Prima est, quod ad prophetiam requiritur lumen supranaturale, vel ipsa prophetia est lumen supranaturale. Ista propositio clara est, quia sicut diximus in articulo praecedenti, prophetae dicuntur quia ante cognoscunt quam sit; sed hoc non posset homo cognoscere sine lumine: ergo. Item, quia quidquid cognoscitur, cognoscitur lumine.

Secunda conclusio: Lumen propheticum non datur per modum formae permanentis et quasi naturalis; alias semper propheta posset prophetare. Pro probatione ponit Doctor distinctionem, quod duplex est lumen: unum, per modum permanentis, ut est in sole; aliae sunt formae quae sunt in subjecto per modum succedentis. Tunc probat, quia Esaias non quolibet die prophetabat, et tamen si haberet talem habitum, quotidie dixisset miracula.

Tertia conclusio: Tale lumen supranaturale est in propheta per modum passionis transeuntis.

2. — Circa hunc dubitatur, an in propheta postquam prophetavit remaneat aliquis habitus per quem cognoscat ea quae prophetavit.

Doctor dicit quod non, sed quod actualiter illuminatur a Deo, qua transeunte, nihil remanet in illo. Pro declaratione hujus, oportet scire in quo differant forma permanens et forma transiens. Et primo

videtur quod differant penes hoc quod una manet diu et perseverat, et alia transit cito. Respondet Cajetanus quod proprie loquendo non sic differunt, quia lumen impressum in aëre est forma transiens, dato quod diu maneat, et lumen solis vel candelae est permanens, dato quod parum duret. Item, in caelo lunae manet lumen, et non est per modum permanentis. Unde dico ex mente Cajetani, quod forma dicitur transiens quia dependet in esse et conservari a sua causa. Ideo lumen in aëre non habet lumen per modum permanentis, sed transeuntis, licet semper maneat; sic etiam in caelo econtrario dicitur forma permanens quae habet ex natura sua quod permaneat et quod conservetur a se et non ab alio. Unde lumen in candela est permanens, et tamen cito transit illud lumen, ut patet si sople uno. Et isto modo intelligit sanctus Thomas quod prophetia non est forma permanens, sed transiens, quia non habet ex natura sua quod sit nisi ab alio, scilicet ab illo a quo est et a quo conservatur, scilicet a Deo. Unde transacta illa illuminatione supernaturali, nihil remanet in propheta, ut probatur a Doctore in littera auctoritatibus scripturae sacrae et sanctorum. Et etiam a priori hoc probare annisus est: quia si prophetia esset forma permanens, faceret cognoscere principia revelatorum; principium autem revelatorum est Deus: unde prophetae cognoscerent Deum per essentiam, si eis prophetia esse forma permanens. Hoc tamen non est *** [verum] juxta illud: *Deum nemo vidit unquam* (Joan. 1, 18), scilicet in via: ergo.

3. — Sed dubitatur circa istam probationem et arguitur contra illam: quia fides est per modum habitus, et est per modum permanentis; et tamen non facit videre principia revelatorum: ergo dato prophetia sit forma permanens, non ideo sequitur quod faciat videre principia revelatorum.

Ad hoc, ut dicit Cajetanus, a variis varie respondetur. Quidam dicunt quod sanctus Thomas non intelligit universaliter quod quaelibet forma permanens, id est quilibet habitus faciat videre principia, sed solum lumen naturale permanens et perfectum, talis facit videre principia. Sed ista responsio non satisfacit, quia Doctor nihil probaret tunc, ut patet in littera, quia ex puris particularibus nihil sequitur, sed universaliter deberet procedere probatio de quolibet habitu ut aliquid concluderet. Propterea Cajetanus aliter respondet dicent quod fides, non per hoc quod fides sit permanens vel forma imperfecta, et prophetia forma transiens sive perfecta, sed propter duo. Primum, quia fides non est proprie lumen quia non facit evidentiam, fides enim

est aenigma quoddam, *Videmus nunc in aenigmate* etc. (1 Cor. 13, 12), prophetia vero facit evidentiam de his quae procul sunt, et per hoc differt a fide, et ideo prophetia vocatur lumen. Secundo etiam, quia revera lumen facit videre etiam invitum, nam si habemus oculos apertos, velimus nolimus, videbimus. Non enim est in nostra potestate non videre. Et propterea prophetia facit videre quia est lumen; fides vero non facit ita cognoscere, sed pia affectio solum facit quod ego credam. Ideo fides non vocatur proprie lumen, quia non habet de se quod faciat credere, sed dependet ex pia affectione nostra. Et ideo dicit Cajetanus ad replicam, faciens syllogismum: lumen permanens et perfectae [virtutis] facit videre principium; sed prophetia non facit videre principium: ergo prophetia non est lumen per modum formae permanentis et perfectae. Deberet inferre Doctor: ergo non est lumen per modum [formae] permanentis et perfectae. Et propterea dicit Cajetanus quod debet intelligi Doctor quod per ly *perfectae* declarat *permanens* solum, ita quod vult dicere quod lumen quod est per modum permanentis, est [forma] perfecta, quia ly vel [*permanens*] valet tantum sicut et est perfecta, quia alias argueret a magis amplo ad minus amplum. Hoc quantum ad illam rationem. Revera theologus debet adducere rationes ex scriptura, et postea afferre rationes naturales. Nam sanctus Thomas ad illa quae sunt scripturae sacrae non adducit nisi rationes scripturae sacrae, quae non possunt demonstrari, et in hoc saepe impugnatur a multis, etsi male. Et sic facit in praesenti sanctus Thomas, quia non est contentus cum illa analogia de prophetia, sed postea adducit exemplum: lumen permanens et [per modum formae] perfectae facit videre principium.

Erat ergo dubium circa probationem sancti Thomae, quod prophetia non habet modum permanentis et perfecti, ubi notavimus quod ly *perfecti* non addit aliquid supra ly *permanens*, sed explicat et declarat ly *manens*. Unde optime arguit quod quia prophetia non demonstrat principium, ideo non est forma permanens. Et sic valet tantum illa probatio sicut si argueret sic: lumen intellectus, non solum videre facit conclusiones, sed principia, et non solum facit videre effectum, sed causam, ut patet de lumine naturali quod est in intellectu per modum permanentis. Ita etiam est de lumine supernaturali quod est in intellectu etiam per modum permanentis.

Sed contra hoc arguitur de fide, nam fides est in intellectu per modum permanentis, et tamen non facit cognoscere principia. Respondetur quod hoc ideo est quia fides non facit cognoscere, sed credere et ita

est quod fides facit credere principia. Aliis non placet haec probatio sancti Thomae, sed fatemur quod potest negari quia non demonstrat. Ostendit tamen naturali ratione veritatem; saltem assignat differentiam inter prophetiam et alios habitus.

4. — Sed contra principalem conclusionem arguitur quod prophetia sit habitus. Aliqua prophetia est habitus; et tamen non est major ratio de una quam de alia: ergo omnis prophetia est habitus, et per consequens contra dicta Doctoris. Probatur antecedens de prophetia quae fuit in Redemptore nostro. Nunquam fuit destitutus spiritu prophetico: ergo fuit in eo habitus. Nunquam deficiebat spiritu divino, dico secundum humanitatem, et habet perfectius quam ego habeo ad cognoscendum conclusionem et multo promptius. Et ex hoc arguit Doctor quod prophetia non sit habitus, quia prophetae aliquando destituuntur spiritu prophetico. Cum ergo hoc non fuerit in Christo redemptore nostro, sequitur intentum.

Ad hoc notandum, pro solutione quaestionis, quod in Christo fuit duplex cognitio: quaedam in Verbo qua cognovit omnia praeterita, praesentia et futura; et praeter hoc habet notitias infusas omnium rerum. De istis duabus cognitionibus nullus dubitat quin fuerunt in Christo. Sed an praeter istas duas cognitiones sit aliqua nova revelatio in Christo? Et primo possumus dicere quod non, quia videtur quod sit superflua; quia si cognoscit in Verbo quod antichristus erit, quid opus erat quod ei revelaretur? Sic ergo potest dici quod Christus nullam cognitionem revelatam habet, sed omnia cognoscit in Verbo. Et praeterea assistebat [ei] Spiritus Sanctus, secundum illud: *Requiescet super eum Spiritus Domini* etc. (Is. 11, 2). Aliter potest dici quod Christus, non solum cognovit omnia in Verbo, sed et quaelibet in suo genere, quia per hoc quod cognovit notitias astrologicas in Verbo, cognovit etiam per scientiam infusam. Et oportet quod haberet, quia alias, aliter moveretur voluntas ab illa cognitione potius quam a cognitione beatifica sua. Et sic est probabiliter dicendum quod, praeter cognitione beatificam quam habet qua cognoscit futura et praeterita et contingentia, esset alia cognitio.

Tunc ad argumentum respondetur quod respectu contingentium erat aliquis habitus in Christo, quia intuitive in Verbo omnia cognoscebat cum actuali revelatione Dei. Unde non erat prophetia habitus in Christo ita quod esset aliqua qualitas realis et distincta. Sed bene erat in eo prophetia aliter quam in aliis prophetis quia, ut dicunt doctores, prophetia dabatur ad mensuram; sed Christo continuo dabatur

et erat per modum habitus et per modum formae permanentis, in aliis vero solum est per modum transeuntis. Et hoc propter duo: primo, quia talem habebat Christus cognitionem in Verbo, quae sufficiebat ad prophetandum. Secundo, quia assistebat specialiter Spiritus Sanctus. Et sic ad argumentum dicimus quod non est idem judicium de Christo et de aliis prophetis, quia Christus fuit de numero beatorum, qui per modum habitus habebant suas cognitiones.

Secundo principaliter arguitur. In Esaia postquam semel prophetavit, *Ecce virgo concipiet* etc. (Is. 7, 14), remansit habitus in Esaia. Probatur. Quia si interrogaretur Esaias postea an virgo concipiet, certe affirmasset quod concipiet: ergo manet habitus. Confirmatur. Quia respectu illius quod propheta prophetavit, nunquam ille defuit circa illud: ergo respectu illius est habitus, licet non respectu aliorum, quia de hoc bene probat Doctor.

Et ad argumentum respondetur quod verum est quod manet in prophetis habitus; sed ille habitus non est prophetia, sed fides infusa vel adquisita, quia prophetae habent fidem infusam habitualem, et per illum habitum ipsemet Isaias credet illi prophetiae quod ita est; sicut ex eo quia si Deus diceret mihi quod factum est apud turcas, ego credo illi: postea si dicatur mihi, remanet in me habitus quo credo illud, et sic est fides. Et ita quando Esaias dixit: *Ecce virgo concipiet*, erat prophetia, sed postquam dixit, *Ecce virgo concipiet*, erat fides in illo et cognoscebat uti ego nunc. Et sic dico quod ante non remanet in illo habitus, sed postquam prophetavit, manet habitus fidei infusae sive adquisitae.

5. — Dubitatur an prophetia possit esse habitus. Nam si sic, quid scimus nos an alicui dederit Deus prophetiae donum quod esset habitus? Primo videtur quod sit possibile, quia fides est habitus quae est de praeteritis et de futuris et incognitis et supranaturalibus: ergo quare Christus non potuit dare similem habitum propheticum de praeteritis et futuris per quem cognoscantur quae futura sunt? Profecto nulla repugnantia videtur.

Ad hoc respondetur quod prophetia non sit habitus, sed quod nec potest dari; quia doctores omnes concedunt, non solum de facto, sed etiam de possibili quod sit aliquis intellectus qui possit cognoscere aliqua futura contingentia, sed necessaria, quia cognoscit per causam, et si non habeat causam naturalem, non potest cognoscere. Quod si concedamus quod talis habitus potest dari, non possumus negare quin angelis data est ista perfectio, cum sit creatura perfectissima, vel

alicui angelo supremo, vel omnibus. Ex quo manifeste sequitur quod non possit dari habitus qui ex natura sua faciat cognoscere futura. Sicut ergo secundum sanctum Thomam non potest dari habitus qui ex natura sua faciat videre Deum, ideo ponit lumen gloriae, quia hoc est de genere supernaturalium; sic etiam non potest dari habitus qui ex natura sua faciat cognoscere futura, quia est de genere supernaturalium. Et sic patet.

Confirmatur [*a*]. Quia si esset aliquis talis habitus prophetiae qui ex natura sua faceret cognoscere futura: vel hoc haberet talis habitus ex speciali assistentia divina, et tunc superflue poneretur habitus, quia sufficit assistentia divina; vel hoc habet ex lumine naturali, et tunc arguitur: cognoscere futura est de genere supernaturalium: ergo ad hoc nulla virtus sufficit. Virtus naturalis habita est determinata ad certas res cognoscendas. Non enim per eumdem habitum astrologicas et mathematicas cognoscimus propositiones. Est enim quicumque habitus ad certas propositiones determinatus et limitatus. Sed prophetia, si virtute naturali posset esse habitus qui faceret cognoscere futura, esset isto modo limitatus. Sed hoc non potest esse verum de prophetia, quia prophetia indifferens est ad diversa et varia. Ergo. Sed contra, fides est de supranaturalibus et de occultis et de futuris contingentibus, ut antichristus erit; verum est hoc. Ergo etiam potest produci aliquis habitus propheticus: nego consequentiam, quia non est simile de fide et prophetia, quia fides solum facit credere, et ad hoc sufficit habitus ex natura sua cum pia affectione, sed prophetia facit cognoscere. Unde ad hoc non potest dari habitus.

Confirmatur [*a bis*]. Quia si esset aliquis habitus talis propheticus: vel haberet ex natura sua quod faceret notitiam occultorum, vel ex speciali assistentia divina. Si hoc frustra ponitur. Si primum, indifferens est si non habet ex natura sua; sed requiritur nova revelatio si ex natura sua non potest, quia est effectus supranaturalis et, ut probavimus, non potest illum ex natura sua habere. Item, est impossibile quod aliquis habitus metaphysicus sit indifferens, sed determinatus debet esse. Ita impossibile est quod sit aliquis habitus propheticus indifferens, sed si est debet esse determinatus. Consequens est falsum, quia prophetia est indifferens ad dicendum hoc vel illud secundum quod sibi fuerit revelatum: ergo.

Istae rationes jam sunt factae [§ Confirmatur *a*] sed ex inadvertentia feci illas iterum [§ Confirmatur *a bis*]. Crediderim tamen quod clariori modo procedant quam aliae.

6. — Juxta tertium argumentum notandum est quod dicit sanctus Thomas, quod cognoscere futura excedit omnem facultatem humanam. Dubitatur quomodo intelligitur quod cognoscere occulta excedat facultatem humanam. An ille actus qui est cognoscere futura, sit totaliter a solo Deo, vel an sit ab ipso propheta.

Respondetur quod, licet sit possibile quod Deus se solo producat actum in intelligentia prophetae, dico tamen quod Deus non ita facit. Probatur. Quia visio beatifica plus excedit facultatem humanam quam intellectus prophetae, et nihilominus producitur a beato. Sic potest dici quod cognitio futurorum effective potest esse ab ipso propheta quoad substantiam actus, licet excedat quoad modum, quia sine revelatione Dei non posset homo futura cognoscere. Itaque Deus tunc necessitat intellectum prophetae ad intelligendum illa. Et hoc vult dicere sanctus Thomas. Unde ex hoc potest modo intelligi dictum illius alibi ubi dicit, quod dilectio Dei super omnia non excedit facultatem humanam quoad substantiam actus (1), quod intelligit sic, quod quamvis caritas infusa ad hoc ponatur, tamen potest elici dilectio Dei sine caritate infusa per primum actum, ut elicitur a sarracenis.

In articulo tertio quaerit sanctus Thomas an prophetia sit solum futurorum contingentium. Vide litteram quia nihil est notandum.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum propheta per divinam inspirationem cognoscat omnia quae possunt prophetice cognosci

Respondet sanctus Thomas quod non est necesse quod propheta cognoscat omnia occulta et futura.

Dubitatur circa hoc. Nam quando mulier peccatrix lavabat pedes Domini, arguebant alii: *Si hic esse propheta, sciret quae et qualis esset mulier quae tangit eum* (Luc, 7, 39); si enim non oporteret prophetam cognoscere omnia, non valeret illud argumentum. Quod si dicas quod intelligebant quod cognosceret illam propter famam publicam de ea, non valet, quia ipsi dicunt, si proheta esset, quasi dicant, propter donum prophetiae deberet scire et non propter famam.

Ad hoc dicendum est quod si intelligant per prophetam Messiam, probatio bona est, quia sciebant quod Messias habebat cognoscere omnia

(1) S. THOMAS, 2. 2, q. 171, a. 2 ad 3.

secundum illud Joannis: *Dignus est agnus qui occisus est accipere cognitionem* (Ap. 5, 12), id est omnium sententiam. Sed si intelligant de aliis prophetis, non valet illud argumentum, quia alii prophetae bene possunt aliqua ignorare.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiae

1. — Prima conclusio: Qui expressam revelationem accipit, non potest decipi, sed discernit et habet pro certo quod prophetat.

Secunda conclusio: Quando Deus non expresse sed per instinctum suum influit in cordibus prophetarum, tunc bene potest propheta decipi non bene discernendo an sit instinctus Dei vel daemonis, qui se transformat aliquando in angelum lucis.

2. — Circa hunc articulum est potissima difficultas: quam certitudinem habent prophetae de his quae prophetant, an evidentem, vel non evidentem. Et loquamur de primo genere prophetiae. Utrum Esaias habebat evidentiam quod virgo concipiet etc.

Videtur quod sic, quia Doctor dicit quod habuerunt omnimodam certitudinem et maximam. Secundo, si non habuerunt evidentem [i. e. majorem] notitiam quam nos (*sic*), quod est falsum et contra dicta Doctoris quia Apostoli majorem certitudinem habuerunt de his quae nobis tradiderunt quam nos: ergo etiam prophetae, quia propter unumquodque tale etc. Et sic si non haberent evidentiam, non potuerunt habere majorem certitudinem quam nos. Praeterea, fides est certior scientia, quia maximum gradum certitudinis tribuimus fidei, ita quod est ita certa quod, si oppositum esset revelatum, illud non credere debemus. Et Augustinus dicit quod majorem certitudinem habemus de fide quam de his quae videmus, et est tanta, quod tollit certitudinem scientiae, ut patet in hostia consecrata. Sacerdos videt et habet scientiam quod est panis quem habemus in manibus ante consecrationem; sed post habet judicium quod illud non est panis, quo mediante judicio tollitur scientia illa quod sit panis. Sed prophetia est certior fide, quia est expressius et immediatius revelata. Et confirmatur. Quia non haberemus per quid prophetia distinguatur a fide, cum tamen omnes do-

ctores distinguant fidem a prophetia; sed non potest prophetia esse certior nisi sit evidens, nec incertior fide nisi sit opinio. Sed magis derogat prophetiae dicere quod sit opinio quam dicere quod sit evidens. Ergo.

In contrarium est quia, si prophetae haberent evidentiam articulorum fidei, jam essent quodammodo beati; quia quid est beatitudo nisi videre Deum? Juxta hoc dubitatur: an Deus posset dare notitiam evidentem de articulis, notitiam non intuitivam, quia talis jam facit beatitudinem et est beatorum et non beatorum, nec abstractivam, quia est jam visorum. An ergo posset dare talem notitiam.

In prologo super *Primum Sententiarum* tractavi de hoc, et in materia de fide. Dico pro nunc, quod est opinio Durandi in prologo Sententiarum q. 1 primi Sent., ubi dicit quod Deus non potest dare notitiam evidentem de articulis fidei viatori, quia dicit, talis notitia esset jam intuitiva; patet, quia esset cognoscere res in seipsis, nam haec est differentia inter intuitivam et abstractivam, quia per intuitivam cognoscimus res in seipsis, sed per abstractivam in suis causis. Si Deus daret evidentiam de Trinitate, jam haberet notitiam intuitivam, quia non possumus cognoscere nisi in se. Quod si sit intuitiva notitia, certe illa ponit hominem extra viam, et talis jam non erit viator. Item quia Deus non potest dare notitiam evidentem de futuris, quia abstractiva praesupponit intuitivam: est impertinens quod notitia abstractiva cognoscit quod sit res vel non, quia praesupponit intuitivam. Et sic cum notitia intuitiva sit rei praesentis ut praesens est, ergo videtur quod praesupponat eam: ergo.

Oppositum tenent omnes fere, ut supra disputavimus de hoc. Scotus et Majoris q. 3. prologi et d. 13, q. 1; qui dicunt quod Deus potest communicare notitiam abstractivam articulorum. Probatur. Quia Deus potest dare hujusmodi notitiam ad congnoscendum futura, ut quod Imperator vincet: ergo ad cognoscendum supernaturalia. Haec consequentia mihi non solum est bona, sed evidens, quia tam supernaturale est cognoscere futura, sicut cognoscere supernaturalia, quia illa non habent principium cognoscendi, et sic non plus habet unde magis unum vel aliud possit cognosci quam chimera. Et sic concesso uno, necesse est aliud dicere. Item arguitur: quia quidquid Deus potest facere cum causa secunda, potest facere se solo; sed cum notitia intuitiva vel abstractiva futurorum vel supernaturalium posset Deus dare notitiam evidentem futurorum et supernaturalium: ergo per se posset facere. Unde posset dare notitiam abstractivam per se, sine hoc

quod causetur ab intuitiva notitia; et sic non est dubium quin Deus poterat dare notitiam evidentem de his quae prophetabantur a prophetis.

3. — Sed dubitatur an de facto dederit Deus talem notitiam prophetis. Ego non invenio in aliis doctoribus disputationem hanc. Dominus Cajetanus hic disputat hoc, et tenet quod sic, dicens quod omnino omnes prophetae habuerunt talem notitiam qualem ego habeo de praeteritis et jam gestis, scilicet abstractivam. Et hoc primo probat esse de mente sancti Thomae ex isto loco, quia dicit quod habent maximam certitudinem, et inferius q. 174, a. 3 dicit quod prophetia data est ad manifestationem occultorum. Manifestum non est nisi evidens, et citat sanctum Thomam 3 *Contra gentes*, cap. 154, et *De veritate*, q. 12, a. 3; et sic ipse non dubitat quin ista sit opinio sancti Thomae. Sed tamen in omnibus illis locis sanctus Thomas non dicit quod habuerint prophetae evidentem notitiam, sed quod habebant maximam certitudinem. Verum est quia dicit quod facit immobiliter ita et certissime sicut si scirent per principia demonstrationis. Non dicit ita evidenter. Profecto opinio Cajetani est probabilis, quod prophetia facit evidentiam. Facit etiam ad hoc argumentum quod faciebamus: quia alias non distingueretur prophetia a fide, quam differentiam videtur Doctor ponere in art. 3 ad secundum hujus quaest. Vide ibi. Etiam est magnum argumentum sancti Thomae de Abraham; quia si Abraham non haberet evidentiam, ut dicit Doctor, quod occideret filium suum, non occideret, cum in lege naturae esset sibi notum quod erat peccatum occidere innocentem.

Sed in contrarium videtur, quia non videtur quod evangelistae haberent tantam notionem, scilicet evidentem; et tamen spiritu prophetico locuti sunt, secundum illud II Petri: *Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti* etc. (1, 21). Sed tamen non est credendum quod evangelistae omnium historiarum habuerunt evidentiam, cum omnia non viderint, ut beatus Marcus qui scripsit passionem; etiam Lucas, de quibus dicitur quod forte non viderunt Dominum. Dicetis fortasse quod non est inconveniens concedere consequens, quia inclinabantur ad assentiendum. Sed revera omnino habuerunt evidentiam illorum quae scripserunt. Unde sequitur quod non potuerunt errare in nullo apice, nec in tempore, nec in numero, ut dicunt grammatici, quia nunquam scripserunt nisi quae audierunt. Vel potest aliter dici quod non oportet quod semper sit evidentia omnium; satis est quod Deus revelaret et non permisit errare, ut ille qui scripsit Genesim,

non oportet quod semper habuerit evidentiam, quia aliqua sunt de quibus non requiritur quod haberet evidentiam, sed quod Deus revelet et non permittat eos errare. Forte ista opinio est multo mitior, et sic dicendum est quod Deus multa revelat evidenter, et alia non.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum ea quae prophetice cognoscuntur vel annuntiantur possint esse falsa

Conclusio est quod prophetiae non potest subesse falsum. Vide litteram.

In argumentis, maxime in primo et secundo et tertio, moventur aliqua dubia antiqua. Vide ibi.

Ex solutione ad secundum sequitur quod prophetia est falsa. Probatur. Capio verbum Esaiae dicentis Ezechiae: *Morieris tu, et non vives* (Is. 38, 1). Doctor dicit quod intelligitur hoc secundum ordinem causarum. Sed capio judicium Esaiae. Esaias judicabat quod Ezechias erat moriturus; et non judicabat quod hoc deberet esse secundum ordinem causarum, sed absolute habebat judicium quod producitur ab hac propositione: tu morieris, scilicet quod Ezechias erat moriturus. Sed hoc judicium erat falsum. Probatur, quia postea judicavit Esaias quod Ezechias non erat moriturus; et illud judicium erat verum: ergo primum judicium erat falsum. Quia si dicas quod Esaias judicabat quod Ezechias moriturus erat secundum dispositionem causarum naturalium: contra, quia sanctus Thomas dicit quod potest unum revelari sine alio, et aliquando facit, ut in Jona cui revelavit subversionem Ninive, sed non revelavit quod erat ipse facturus aliud. Et clarum est quod Esaias non habebat hoc judicium: ergo decipiebatur. Ad hoc respondetur quod Deus non revelavit Esaiae quod Ezechias erat moriturus; hoc erat ex judicio suo. Secundo potest dici quod Esaias non judicabat aliquid, sed suspendebat judicium, et potius dubitabat an illud facturus esset, quia sciebat conditionem Dei, qui novit mutare sententiam, si peccator novit mutare mores. Sic est dicendum de Jona.

In tertio argumento sexti articuli nota quod impossibile est quod ad praeteritum sit potentia, contra Gregorium et alios, quia non videtur quomodo Deus posset facere quod nunquam dixerit Joanni Evan-

gelistae ea quae ipse scripsit in evangelio. Sed contra hoc, a modernis enentibus quod ad praeteritum sit potentia, arguitur sic: Deus dixit quod antichristus erit; et non potest decipi: ergo antichristus erit. Antecedens est necessarium pro majori; et minor est vera: ergo consequens est necessarium.

Antiqui respondebant quod consequens, licet sit indifferens, tamen connexio est necessaria. Ita enim connectitur consequens antecedenti quod, si sit antecedens, etiam erit consequens. Unde dicebant isti antiqui quod, licet consequens sit contingens, tamen non potest non esse, quia est necessaria connexio consequentis cum antecedenti; nam quia Deus scivit antichristum fore, ideo antichristus erit.

Sed tamen dicendum est aliter, etiam quod non sequitur consequens esse necessarium, licet antecedens sit necessarium. Solum sequitur quod est verum consequens, quia sequitur ex antecedenti necessario. Si enim praescientia Dei imponeret necessitatem rebus, etiam imponeret necessitatem sibi. Unde Deus revelavit judicandum esse mundum. Si ergo ideo necessario est judicandus mundus, sequitur quod Deus imponit necessitatem sibi, scilicet quod necessario debet mundum judicare. Item, Deus scit suscitaturos mortuos: ergo suscitabit, et sic sequitur, ut dixi, necessitas in Deo. Secundo dico quod, dato Deus sciverit omnia futura, illa tamen evenient ita sicut si Deus ignoraret. — Contra scit Deus me peccaturum; sed non est in potestate sua nescire: ergo.— Respondetur ad minorem, quod non solum est in potestate Dei non scivisse, sed in potestate peccantis est quod Deus nunquam sciverit, quia potest non peccare. Tertio dico quod, licet consequens sit contingens, ad hoc tamen quod Deus non possit decipi sufficit quod sit necessaria connexio consequentis ad antecedens. Ita dicunt antiqui et melius quam moderni, qui dicunt quod ad praeteritum est potentia, quia quod Deus revelaverit antichristum fore, dependet ex una de futuro. Sed hoc est falsum, cum jam sit praeteritum quod Deus revelavit antichristum fore, ideo non dependet ex aliqua de futuro. De ista praedestinatione alibi latius tractavimus.

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMASECUNDA

De causa prophetiae

ARTICULUS PRIMUS

Utrum prophetia possit esse naturalis

1. — Doctor repetit distinctionem supra positam, et ponit tres vel quatuor conclusiones. Prima conclusio est: Cognoscere futura in seipsis, excedit humanam facultatem et naturalem hominis potentiam.

Secunda conclusio: Cognoscere tamen futura in suis causis e[s]t possibile et naturale homini.

Unde tertia conclusio est: quod isto modo prophetia potest esse naturalis.

Sed quarta conclusio sit: quod futura in seipsis cognita, prophetare, est supernaturale.

2. — De ista prophetia naturali tetigit Doctor propter prophetas gentiles male sentientes de religione christiana, qui omnia volebant tribuere causis naturalibus, ut Avicenna 6 *Naturalium,* qui ponebat prophetiam esse naturalem, ut est invenire in sancto Thoma q. 12 *De veritate;* et Aristoteles in *Problematibus* etiam causis naturalibus tribuit spiritum propheticum. Et sic putabant naturaliter prophetasse sibyllas suas, et in somnis dicebant aliquibus inesse virtutem videndi futura, et hinc proveniebat quod erant omnes superstitiosi et augures. Sed sanctus Thomas non vult ei omnino derogare hanc prophetiam naturalem, sed dicit quod nullo modo potest fieri naturali virtute quod quis futura in seipsis cognoscat nisi per causas. Et secundo dicit sanctus Thomas quod nullo modo potest cognoscere aliquid anima nisi vel ex principiis per se notis, vel per experientiam signorum naturalium, quia praesupponimus quod dicit Aristoteles, quod anima est

tamquam tabula rasa in qua nihil depictum est. Sed cum hoc dicit sanctus Thomas quosdam posse nuntiare futura occulta (ndo), puta dormientes. Quod potest contingere dupliciter. Uno modo, propter purgationem potentiarum post finem somni, nam tunc sunt aliquae constellationes quarum virtute et ex quarum dispositione erit copia frumenti isto anno; et istae causae faciunt impressionem in virtute imaginativa forti[ter?], et facit quod in somnis videat quis copiam frumenti et vini, et multos metentes et segetes colligentes et terram fodientes. Tunc hoc capto, ipse judicat: hic annus erit abundantissimus, et sic de aliis causis. Et sic hoc modo potest fieri quod aliquis denuntiet futura, et non solum in somnis, sed extra somnia, quia potest esse ita dispositus quod stellae influant in isto, et tunc iste judicat illud. Item dicit quod potest esse, quando sic sunt potentiae purgatae ab istis rebus mundatae, tunc angelus qui cognoscit per causas futura, multoties movet species illas et praesentat imaginativae potentiae, ut repraesentet mihi quae angelus futura cognoscit. Et hoc non est ex gratia sua, sed naturaliter faciendo, quia angelus non potest mecum loqui sicut cum alio angelo. Sed quia necesse est intelligentem phantasmata speculari, necesse est quod moveatur imaginatio. Tunc angelus, cum sint potentiae purgatae, hinc—inquam—potest movere phantasiam, et sic intellectum, et tunc facit ut intelligat ille homo quae ipse angelus cognoscit in causis naturalibus. Un si angelus cognoscit ex influentiis quod erit pestis in hoc anno, tunc angelus hoc cognito, movet phantasiam meam, et sic intellectum, et tunc facit ut judicem quod hoc anno erit pestis.

3. — Sed objiciet quis, quomodo sciemus hoc si hoc est futurum vel non? An liceat mihi credere haec somnia, ut quod mihi sit revelatum quod frater meus sit moriturus, an debeo credere et proferre et affirmare.

Ad hoc est sciendum, ut sanctus Thomas approbat ex Avicenna, quod ad hoc quod fiat revelatio requiruntur duo. Primum, quod sit virtus magna imaginativae potentiae, et virtus magna sublimis intelligentiae, quia aliter non possunt influere stellae. Unde rustici ingenio praediti, licet videantur sic futura somniare, non tamen est illis credendum, quia aliunde proveniunt somnia illa. Homines vero temperati et contemplativi, si sommniant futura, experiuntur quod illa eveniunt, licet credere, quamvis non tantam fidem adhibere sicut prophetiae, quia hoc naturaliter contingere potest per influentiam caelestem vel per angeli revelationem. Et Cajetanus fatetur in illo articulo, quod multoties

adhibuit fidem somnis suis, quia experientia comperiebat in vigilia compleri. Et ita potest dici quia sic hoc inveniatur in homine temperato et sapiente, quod aliquando adhibere probalitatem somnis non est malum, si fiat modo dicto; securius tamen est non credere somnis. Unde est notandum, quod opinio Platonis quantum ad aliquid, quod anima habet omnia creata, sed impeditur (1), vera est, et illam posset aliquis defendere salva fide, quia hoc non repugnat fidei.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum prophetica revelatio fiat per angelos

Respondetur quod sic, quia infima non conjunguntur cum supremis nisi quodammodo per media; et sic ista inferiora non conjunguntur cum supremis nisi per angelos.

Sed dubitatur quomodo intelligatur hoc, quod revelatio divina fiat per angelos, nam videtur quod sit falsum hoc, quia lumen propheticum perfectius est quam fides; sed fides causatur a solo Deo: ergo et prophetia causatur a solo Deo. Item, revelatio quae fit angelo est a solo Deo; etiam aliae revelationes: ergo non fit revelatio prophetica per angelos. Secundo arguitur sic: nos diximus quod revelatio hujusmodi excedit facultatem naturalem: ergo angelus non potest ad hoc attingere. Et sic est dubium an fiat revelatio prophetica ab angelis isto modo scilicet quod Deus dicit angelo, et postea angelus dicit illud homini. Et videtur quod sic, quia sic angelus superior revelat inferiori, et inferior angelus homini. Etiam ex littera Doctoris illud patet.

In contrarium est quia si hoc esset verum, videtur quod etiam si Esaias dixisset mihi quod virgo concipiet, sequeretur quod ego essem propheta, et non solum Esaias.

Ad hoc respondet Cajetanus notando primo quod ad prophetiam tria oportet concurrere. Primo, species sensibiles et intelligibiles. Nam dato prophetae illuminentur a Deo, tamen convertuntur ad phantasmata ad intelligendum, quia non est necessarium mutare ordinem, nam Deus disponit omnia suaviter. Et istae species sensibiles et intelligibiles possunt naturaliter produci, nam ex specie aliarum rerum quas habuit potest aliquod futurum revelare. Sed si requiruntur novae spe-

(1) PLATO, *Phaedo*, c. 27. Didot 1, 62.

cies, sicut quando est prophetia de aliqua re non cognita ante, tunc videtur quod tales species non producantur ministerio angelorum, quia non possunt producere aliquam formam nisi applicando activa passivis. Sed non possunt alterare nec aliquam formam producere. Sed species sensibiles sicut quaedam formae non possunt produci ab angelis nisi ponendo objectum vel similitudinem objecti ante oculos meos. Et sic immediate oportet quod tales species a Deo infundantur, sicut et in angelis fuerunt species concretae. Secundum quod requiritur ad prophetiam est ordinatio specierum inter se, quia ex eisdem speciebus contingunt diversa somnia, et hoc quia non est ordo inter species. Et istum ordinem in speciebus potest angelus facere, et est verisimile quod ita faciat angelus. Tertium quod requiritur ad prophetiam et principale est judicium quo judicat de occultis et de futuris, et iste actus est formaliter prophetia. Et de isto dicit Cajetanus quod nullo modo angelus potest infundere nec movere intellectum, quia hoc est supranaturale et est perfectius quam lumen fidei, et ad hunc concurrit solus Deus. Ergo ad prophetiam etiam solus Deus debet concurrere movendo intellectum.

Sed contra hoc arguitur: quia dato angelus non possit cognoscere ex natura sua futurum contingens, tamen si Deus revelavit angelo futurum contingens vel aliquod supernaturale, videtur quod tunc possit concurrere ad judicium in prophetia.

Ad hoc respondetur quod, dato possit fierit talis revelatio angelo, tamen illa non erit expressa et evidens, sed erit per modum fidei, saltem non erit evidens. Et illo modo potest loqui angelus, sed non causavit judicium evidens in propheta, sed per modum fidei. Et illud judicium non sufficit ad prophetiam, et solus Deus potest dare evidentiam. Verum est quod, licet angelus virtute sua non possit concurrere ad illud judicium, bene tamen virtute divina, sicut virtute concurrit ad specierum congregationem, et sicut diximus quod angeli, non solum concurrent ad congregationem cinerum et ossium in suscitatione universali, sed etiam effective ad ipsam resurrectionem mortuorum concurrent. Secundo est considerandum hoc quod Doctor dicit, scilicet quod prophetia fit per angelos; non est intelligendum quod semper ita fiat. Et in *De veritate* movet hanc quaestionem, sed non dicit absolute, sed quod regulariter ita fit quod fiat per angelos. Sed aliquando fit immediate a Deo, sicut fortassis beata Virgo cognovit mysterium incarnationis melius quam archangelus Gabriel.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis

Hoc etiam movet Doctor propter quosdam philosophos, qui dicebant quod requiritur dispositio, et respondet quod non requiritur.

Dubitatur an ad prophetiam requiratur aliqua dispositio. Respondetur quod bene Deus sine dispositione aliqua posset facere prophetam, potest enim de lapidibus istis suscitare filios Abrahae (Mat. 8, 39). Tamen, quia disponit omnia suaviter et semper mediante causa naturali agit, nam licet posset cruciare animas in inferno per aërem, cruciat tamen per ignem, quia conveniens est, sic videtur quod faciat prophetam illum qui est bene dispositus naturaliter, quia convenientius est.

Ad hoc respondetur quod forsitan ita est, ut dicamus quod elegit David qui erat excellentis ingenii et melioris phantasiae, maxime quia debebat fieri per angelos; ut non potest in aliqua phantasmata [i. e. phantasia] malae naturae sicut in phantasmata [phantasia] excellentis naturae et subtilis, nam homines rustici et crassi non possunt ita trahi ad considerationem supernorum. Nam quidam daemon abreptitius erat intra corpus rustici hominis et loquebatur perperam latine, quia non poterat daemon melius trahere eum ad bene loquendum. Sic cum fiat prophetia per angelos, angeli non possent rusticanos ita aptare ut possint prophetare. Sed nihilominus, dato ita sit, Deus tamen aliquando, ut ostendat omnipotentiam suam, oppositum facit, scilicet eligit minus idoneos, ut est videre, quia elegit rusticos in apostolos et insipientes, sicut ad prophetandum exterius Deus non elegit homines peritos in lingua, sed imperitos, ut patet in Moyse et in propheta Jeremia, qui dicebat: *Ecce Domine, non habeo linguam; a a nescio loqui.* Cui Dominus ait: *Ubicumque mittam te, ibis* etc. (Jer. 1, 6-7). Ecce quomodo aliquando ad prophetiam non eligit homines peritos et subtiles ingenii. Ideo fecit ut suam omnipotentiam ostenderet.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum bonitas morum requiratur ad prophetiam

1. — Dupliciter aliquis est bonus: uno modo, quantum ad radicem; alio modo, quantum ad aliquos certos actus qui possunt esse sine gratia gratum faciente. Conclusio: Prophetia potest esse sine bonitate mo-

rali quoad radicem. Hoc probat ex actu ipsius prophetiae, qui est cognoscere futura, et hoc nihil facit ad actum caritatis. Vide litteram.

2. — Durandus in prologo *Sententiarum* dicit sicut Doctor, scilicet quod donum prophetiae potest esse in bonis et in malis. Aliqui tamen oppositum dicunt; et probant ex illo quod dicebant aliqui: *Domine, Domine, in nomine tuo prophetavimus;* et dixit illis Christus: *Amen dico vobis nunquam novi vos* (Mat. 7, 22-23).

Sed contrarium habetur in evangelio de Caipha, de quo dicitur quod, cum esset pontifex anni illius, prophetavit. Et licet hoc ita sit, regulariter tamen datur spiritus prophetiae bonis. Unde magnum argumentum est bonitas alicujus ad hoc quod sit propheta.

3. — Sed arguitur contra hoc: quia ad prophetiam concurrunt tria, et tertium est gratia miraculorum, ut Doctor dixit in primo articulo; et tamen videtur quod gratia miraculorum non cadat in malis hominibus; et ista requiritur ad prophetiam: ergo non datur malis. Probatur haec minor valde apparenter, quia hoc testimonium sufficit ad canonizationem sanctorum, quia Ecclesia non quaerit aliud nisi miraculum. Et prophetia datur ad utilitatem Ecclesiae. Unde propter hoc datur gratia miraculorum, ut prophetia confirmetur miraculis. Alias enim non licet credere prophetiae. Unde Dominus dicit: *Si non venissem et opera non fecissem* etc. (Joan. 15, 24). Necessario ergo est ad credendum supernaturalia quod detur gratia miraculorum. Unde male fecissent gentiles si credidissent, nisi confirmasset Christus illa supernaturalia miraculis. Item, de Apostolis qui praedicabant Trinitatem, leviter facerent si illud crederent sine miraculis. Unde cum haec gratia miraculorum non possit esse nisi cum bonitate morum, sequitur intentum.

Ad hoc argumentum respondetur: primo, quod simpliciter non semper requiritur virtus miraculorum. Aliqui enim fuerunt prophetae qui nunquam fecerunt miracula. — O contra, quia esset temerarium credere dictis prophetae! — Respondetur quod non esset quia potest probare propheta dicta sua aliter, scilicet experientia vel alio modo, ut si dicat propheta quae fiunt in aliis regionibus, vel quae in aliquo homine evenerunt, et haec sufficiunt ad credendum. Secundo dico quod gratia miraculorum potest esse sine bonitate morum, ut patet de illis qui daemones a corporibus obsessis pellebant. Sed Dominus dixit illis: *Nunquam novi vos.* — Sed contra, quia virtus miraculorum sufficit ad canonizationem sanctorum. — Respondetur quod non est evidens argumentum ad canonizationem sanctorum, sed multum facit, dummodo

non sit apparentia in contrarium, scilicet quia si quis probetur schismaticus aut concubinarius, licet videatur facere miracula, non canonizaretur.

4. — Secundo arguitur: quia sicut Doctor dicit, prophetia datur ad utilitatem Ecclesiae; sed non potest esse ad utilitatem Ecclesiae quod prophetia sit cum malitia morum; non enim crederetur malo homini prophetanti, sicut [nec] praedicatori credendum est si vita discordet a doctrina, immo qui hoc facit, non aedificat, sed potius dissipat, quia malitia tollit auctoritatem.

Ad hoc respondetur quod ubi experientia ostendatur veritas prophetiae a malo dictae, quamvis sit malus, licet credere. Et praeterea, quia non oportet quod malitia sit nota omnibus; nam si sit homo publicus et appareat bonus exterior, licet sit interius malus, potest prophetare et prophetia erit utilis. Non tamen est credendum quod Deus det malis spiritum prophetiae.

5. — Juxta hoc dubitatur an praedicator qui praedicat in peccato mortali, peccet mortaliter. Cajetanus videtur dicere quod sic, et ita tenet quod facit contra officium suum. Item ex alia parte, quia scandalizat alios praedicatores et corrumpit verbum. An sic liceat dicere de propheta qui habet spiritum prophetiae, sed propter malitiam suam non credunt alii. An iste peccet.

Respondetur. De praedicatore nos dicemus suo loco. Pro nunc dico quod praedicator qui publice est malus, peccat praedicando, et de illo potest intelligi verba Psalmistae Psal. 48 (v. 16): *Peccatori autem dixit Deus, quare tu enarras justitias meas?* Sed si occulte est malus, non credo quod peccet mortaliter nec venialiter. Ita dico de propheta, quod si est malus occulte, non pecat; sed si sit peccator publice qui scandalizet, gravissime peccat.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum aliqua prophetia sit a daemonibus

1. — Doctor ponit conclusionem habentem duas partes. Prima est, quod prophetia secundum quid potest esse a daemonibus. Secunda est, quod simpliciter non est a daemonibus.

Est hic notandum quod, dato daemones nec angeli boni possint futura in seipsis cognoscere, nec etiam possunt causare judicium evi-

dens futurorum quae in suis causis cognoscunt. Et sic per haec duo differt prophetia a daemonibus a prophetia quae est a Deo, quia Deus cognoscit futura in seipsis, et dat evidens judicium. Et haec est perfecta et simpliciter prophetia. Tamen daemon vel bonus angelus nec dat judicium evidens nec cognoscit futura in seipsis. Unde prophetia horum dicitur prophetia secundum quid. Penes hoc est differentia inter prophetam simpliciter et secundum quid, et non solum quia qui est simpliciter propheta est de supernaturalibus, et qui secundum quid non.

2. — Sed dubitatur. Quia si isto modo daemon posset facere prophetam revelando futura occulta, ita etiam possent homines facere prophetas, ut magni astrologi qui cognoscunt futura in suis causis et possunt illa revelare.

Respondetur quod hoc nullum inconveniens est concedere, scilicet quod secundum quid homines sapientes possint dare prophetiam, quia sciunt occulta, nam prophetas vocamus astrologos. Secundo dico quod non est simile de daemonibus et de astrologis, quia daemon potest dicere occulta omnibus hominibus qui naturaliter non possunt cognosci, sed homo non potest occulta omnibus revelare, quia sunt multi periti astrologi qui idem sciunt; et secundo, quia daemon naturaliter potest cognoscere sine signis, non sicut medicus, qui cognoscit exterioribus signis quod morietur iste homo. Et secundo est differentia, quia astrologi non possunt interius revelare alteri homini, sed exterius dicendo. Et ex hoc quod aliquis astrologus proferat, non judicamus. Illud est in nostra potestate credere et non credere illi. Sed daemon interius potest revelare movendo phantasiam; itaque, velit nolit, judicabit ita sicut ipse disponit phantasiam. Et sic plus potest facere daemon quam homo sapiens, quicumque sit talis homo, et per consequens magis proprie dicitur propheta.

3. — Sed arguitur. Quia ex hoc sequitur primo, quod nos deberemus habere commercium cum daemonibus ut sciamus futura, quia bonum est hoc. Secundo, liceret credere illis daemonibus.

Nos dicemus de hoc postea. Pro nunc respondetur quod non licet procurare commercium cum daemonibus, quia sunt inimici Dei et inimici nostri, teste apostolo Petro: *Fratres, sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens* etc. (I Pet. 5, 8). Sed si virtute divina quis compellat daemones ad dicendum veritatem, et si cogat, bene potest habere cum illis congressum, ut multi sancti fecerunt; sed alias non, quia virtute naturali nos non possumus cogere

nisi benivole alliciamus. Sed hoc est in perniciem nostram. Ad aliud, quia deberemus eis credere, respondetur quod si virtutem quis habeat a Deo ad cogendum [*ms.* cognoscendum] daemones ut dicant veritatem, tunc licet credere; alias non, quia sunt inimici et ideo deceptores.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum prophetae daemonum aliquando vera praedicent

Respondet sanctus Thomas quod aliquando vera dicunt.

Hic nota quod in argumento in contrarium tenet sanctus Thomas quod Balaam erat propheta daemonis, de quo Numeri 22 habetur, et est communis opinio; sed aliqui interpretes sacrae scripturae oppositum dicunt, scilicet quod erat verus propheta. Nota primum argumentum de Sibyllis q. 2, a. 7 ad tertium. Videtur Doctor dicere quod sibyllae non fuerunt prophetae daemoniorum, sed prophetae Dei, quae salvae factae sunt fide implicita. Sed hic dicit contrarium; tamen dicit quod non est contradictio, quia cum haec procedant ex diversitate illorum, quia erant contingentia, ideo hic dixit unum et postea aliud.

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMATERTIA

De modo cognitionis propheticae

ARTICULUS PRIMUS

Utrum prophetae ipsam Dei essentiam videant

Respondet sanctus Thomas per duas vel tres conclusiones. Prima est quod cognitio prophetica distinguitur a cognitione quae est in patria quia prophetae dicuntur a longe aspicientes.

Unde ponit opinionem, contra quam ponit secundam conclusionem: quod est impossibile quod prophetae videant Deum in speculo creaturarum quin prius cognoscatur secundum essentiam suam.

Tunc sequitur tertia conclusio: quod prophetae non vident nec unquam viderunt essentiam divinam, sed illa quae prophetae vident, vident in quibusdam similitudinibus creaturarum. Est conclusio omnium doctorum, licet apud antiquos hoc fuerit dubium.

Dubidatur. Dato hoc sit verum, an omnino sufficienter ratione fulciatur hoc quod prophetae non viderunt essentiam divinam. Quia communiter doctores concedunt de beato Paulo, qui vidit Dominum facie ad faciem; et beatus Augustinus et alii concedunt quod Moyses vidit divinam essentiam, nam loquebatur Moyses cum Deo facie ad faciem, sicut amicus ad amicum (1). Ergo non est negandum quod alii prophetae viderint divinam essentiam, licet non eodem modo quo antiqui intelligebant, de quo habetur in littera, sed alio modo.

Respondetur ad hoc quod, dato hoc concedamus de Paulo, non est de aliis prophetis concedendum quia, ut dicimus art. 3, non est necessarium prophetae ad prophetandum quod se abstrahat a sensibus cor-

(1) S. Augustr. *De Genesi ad litt.*, l. 12, c. 27. ML 34, 477.

poreis, ut patet de Zacharia et Joanne Baptista et Jeremia et aliis, qui licet non privarentur sensibus corporeis, prophetabant. Et licet fortasse hoc fiat quod alienentur a sensibus, hoc tamen non est de ratione perfectae prophetiae. Sed de ratione videntis essentiam divinam est quod totaliter alienetur a sensibus corporeis, sicut qui videt rem valde amatam, transformat se valde in illam et a se alienatur, ut Paulus dicit: *Sive in corpore, sive extra corpus ego nescio, Deus scit* (II Cor. 12, 2). Et ipse expresse fatetur quod nihil videbat. Sed non est sic de propheta, quia constat nobis quod prophetae non ita immutabuntur. Est argumentum magnum quod non viderint essentiam divinam. Ad quod facit illud: *Non videbit me homo et vivet* (Ex. 33, 20); et illud Joan. 1 (v. 18): *Deum nemo vidit unquam*: dicit Glossa, scilicet in vita mortali. Secus est in mentis excessu, ut Moyses et Paulus. Beato Thomae fuit propositum quodlibet, quod est primum in ordine *Quodlibetorum* sancti Thomae, et ibi adducitur de beato Benedicto quod videbat multa. Et dicit Gregorius: quid non videbit qui vivens omnia videt? Super haec verba movet sanctus Thomas quodlibet, et ibi dicit quod non videbat Benedictus divinam essentiam quia utebatur sensibus corporeis. Unde solus Paulus divinam essentiam vidisse apparet, quia ipse asserit se vidisse, sed non propriis oculis. Et sic est argumentum apparens quod prophetae non viderunt Deum per essentiam.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum in prophetica revelatione imprimantur divinitus menti prophetae novae rerum species, vel solum novum lumen

Ista materia potius est ad declarandum quomodo fiat prophetia. Sed quia alii doctores procedunt scholastice, ideo sanctus Thomas quaerit scholastice. Et ponit quatuor vel quinque propositiones, et per aliquas distinctiones declarat omnia quae fiunt in prophetica revelatione. Respondet ergo quod prophetica revelatio fit per hoc quod Deus imprimit de novo aliquas species vel ordinat divinitus et illustrat intellectum prophetae ad judicandum, ut patet in littera.

Dubitatur circa hoc. Vos bene scitis ex libro [3] *De anima*, quod differentia est inter species sensibiles et actuales sensationes (1). Aliud

(1) Aristot. *De anima*, l. 3, c. 2. Didot, 3, 462.

est species quas ego recipio in oculo, et aliud est ipsa visio; sed oculus informatus illa specie producit visionem, et sic de aliis sensibus. Sic in phantasia producuntur aliquae species, quibus productis in phantasia, informatus illis sensus communis producit intellectus intellectionem, et transeunte actuali sensatione, remanent species. Videtur tunc quod non sit opus quod Deus infundat speciem in propheta, sed satis est quod Deus immutet sensationes actuales. Species enim, ut patet experientia, non immutat intellectum, sed sensatio actualis per quam immutatur intellectus; nam hoc est intelligentem debere phantasmata speculari. Ergo videtur quod non sit necessarium quod Deus infundat species, sed quod immutet actualem sensationem.

Respondetur quod non est dubium quin Deus possit dare sensationes actuales sine hoc quod de novo infundat speciem. Sed tamen, quia gratia non corrumpit naturam, et Deus disponit omnia suaviter, ideo Deus infundit species, quia hic est ordo naturalis, ut primo sint phantasmata, et postea sit immutatio talis dicta. Tertio dico quod, licet possit facere Deus quod immutet actualem sensationem, constat quod non ita fecit, nam si solum fieret immutatio illa actualiter, non recordarentur postea illorum quae prophetarunt et quae viderunt; et tamen recordantur: ergo Deus infundit species.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum visio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus

Respondetur quod prophetiae aliquando fit cum alienatione a sensibus, aliquando sine tali alienatione, licet non totaliter. Hoc patet, quia ad prophetiam primo requiritur elevatio intellectus; secundo, infusio novarum specierum in imaginativa; tertio, quod ordinentur illae species, sive de novo infundantur, sive non; quarto requiritur repraesentatio aliquarum rerum exterius facta. Unde constat quod non potest esse cum alienatione a sensibus prophetia, saltem cum totali alienatione.

Notat Cajetanus quod hoc quod dicit Doctor, scilicet quod alienatio ista a sensibus non fit cum perturbatione mentis et judicii, valet hoc multum ad distinguendum inter falsos prophetas et veros prophetas, quia falsi prophetae, ut sunt isti sychophantae que echan espumajos por la boca, furunt et insaniunt et alia turpia fiunt et fingunt se dicere ita

quod videantur insanire. Et revera ita est, ut quando sternuntur per terram, talis non potest esse spiritus divinus, sed spiritus diabolicus. Sed veri prophetae nullam deordinationem habent, sed homines sunt sani et integri viri prophetae.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum prophetae semper cognoscant ea quae prophetant

Doctor ponit duas propositiones. Prima est, quod prophetae quibus est facta expressa revelatio, intelligunt quod dicunt. Secunda propositio: In imperfecta prophetia non oportet quod intelligant illud quod ante prophetaverunt. Vide litteram.

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMAQUARTA

De divisione prophetiae

ARTICULUS PRIMUS

Utrum convenienter dividatur prophetia in prophetiam praedestinationis, praescientiae et comminationis

Respondet sanctus Thomas quod convenienter ponitur illa distinctio. Et ratio est quia distinctio habituum sumenda est penes objectum. Vide litteram.

Hic est dubium, quia Doctor dicit q. 171, a. 3 ad tertium unicam esse speciem prophetiae, et hic dicit quod est triplex species.

Ad hoc facile respondet Cajetanus quod est contradictio, quod ista opinio non potest stare cum alia; sed dicit quod in q. 171 locutus est secundum propriam sententiam, et hic loquitur secundum aliam opinionem glossae super Matthaeum. Sed nescio an sit verum, quia sanctus Thomas solummodo intendit ponere diversos gradus prophetiae, sive sint diversae species, sive non. Et sic potest esse una species specialissima, et illa potest dividi in alias accidentales, sicut homo dividitur in homines indos et paganos.

Sed contra, probo quod non sit prophetia comminatoria, quia illa est mendacium: ergo non est prophetia. — Contra, est bona quia Deus non potest mentiri. — Dicetis non est mendacium quia intelligitur causaliter, si non egerint poenitentiam. Sed isto modo sequitur quod non teneremur credere conflagrationem ignis, quia nescimus an haec sint comminatoria; saltem quando est de malo, possumus comminatoria illa aestimare. Ita alia quae credimus de poenis inferni et purgatorii, etiam dicemus esse comminatoria. — Respondetur quod debemus tenere

verba in sensu quem faciunt. Unde nullo modo est credendum aliquam esse prophetiam comminatoriam, nisi constet nobis ex scriptura sacra vel ex eventu rei. Et sic, si Petrus non negasset Christum, diceremus illam esse prophetiam comminatoriam; sed quia negavit, dicimus quod fuit prophetia absoluta. Et sic dicere quod sit comminatoria aliqua prophetia quae absolute ponitur, esset haereticum.

Sed contra, si medicus dixisset, iste morietur, et non moritur, iste mentiretur. Ergo sic quando prophetatum fuit quod Ezechias morietur, si non impleretur, mentiretur: ergo ita Deus mentitus est. Et confirmatur hoc. Quia non liceret homini illo modo comminari et non adimplere, ut si quis promittat verbera puero, yo te juro de te dar de azotes, et solum habet intentionem comminandi et non faciendi, talis si non impleat, peccat, quia mentitur. Ergo sic Deus.

Hic tangitur difficultas moralis: an liceat comminari cum intentione faciendi, vel sine intentione. Respondetur. Nos diximus de hoc in materia de juramento quod quicumque comminaretur sine intentione faciendi, peccat; et si faciat cum juramento, est mortale; si autem sine juramento, est veniale. Probatur, quia illo modo potest mentiri, scilicet asserendo falsum; sed hoc nullo modo potest fieri sine peccato. Si dicatis quod non potest cadere in illa materia mendacium: o, profecto hoc est mendacium, asserere se facturum sine intentione faciendi. Secundo dico quod ille qui promittit poenae inflictionem cum intentione implendi, non peccat, sed postea non tenetur implere promissum, hoc est potest mutare sententiam. Et rationabiliter revera, et quaecumque causa sit, est causa rationabilis, quia mendacium non est in facto, sed in dicto; sicut solet fieri in matribus et patribus, qui transacta ira, nolunt percutere. An hoc liceat. Dico quod sic, quia licet mutare promissum primum factum homini ex voluntate ipsius quia habet jus. Ut ego promisi alteri decem aureos: ille potest mihi remittere. Ita in ista pescussione, puer est cui facta est promissio, et de illo fácilmente lo alcanzarán: ergo. Sed quando quis asserit falsum, licet postea impleat, nihilominus peccat, quia jam mentitus est. Et si asseruit verum et postea mutavit intentionem, non peccavit nec mendacium dixit, quia illa comminatio intelligitur quodammodo causaliter. Cavendum tamen est a juramento, quia si sit cum juramento, videtur peccatum si non impleat. Et si a me peteretis consilium, an veniret puer flagellandus, dicerem quod sic, quia in dubiis certior pars eligenda est. Sed tamen cum sit juramentum promissorium, certe videtur quod non obliget ad adimpletionem, quia potest qui juravit libere remittere.

Unde sic sunt multae comminationes a Deo, quae non sunt prophetiae quae necessario debeant impleri, et cognoscuntur ex usu scripturae, ut illud: *Adhuc quadraginta dies Ninive* etc. (Jon. 3, 4). Non enim mentitus est Deus, quia constat ex scriptura Deum habuisse voluntatem comminandi et non exequendi. Sed quando beato Petro dixit: *Ter me negabis,* intellexit absolute et non causaliter.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum excellentior sit prophetia quae habet visionem intellectualem et imaginariam quam ea quae habet visionem intellectualem tantum

1. — Doctor facit comparationes de prophetis, ut patet in littera. Conclusio principalis est: quod prophetia quae fit per lumen solum intellectus, illa est perfectior. Et confirmat hoc per egregiam analogiam.

Hic notate quod non intelligit sanctus Thomas quod prophetia pertineat solum ad imaginativam, nam etiam requiritur actualis conversio ad phantasmata in prophetiis. Unde de David non legimus visiones imaginarias, et tamen fuit magnus propheta. Ergo non debet intelligi quod solum sit propheta qui habet visiones imaginarias.

2. — Dubitatur an illae sensationes et apparentiae quae fiebant prophetis quando videbant aliqua in visione, an fierent in potentia imaginaria. Vos scitis quod sunt potentiae interiores. Una est sensus communis quae recipit species rerum; alia est aestimativa et cogitativa. Aestimativa est rerum insensataruum. Sunt etiam aliae duae, phantasia et imaginativa. Hoc supposito quaeritur, ut dixi superius, in qua potentia erat visio prophetica qua videbat Joannes Evangelista illa simulacra, an in imaginatione. Et videtur quod sic ex dictis sancti Thomae, nam ille dicit quod erat visio imaginaria: ergo videtur quod tota illa visio fieret in imaginatione. Secundo, quia post visiones illas, remanebant species per quas erant menores illorum quae viderant. Ergo illae visiones erant in imaginativa vel phantasia, et non in sensu communi.

Sed contra est quia in sensu communi ita fiunt sensationes sicut in sensibus exterioribus. Ita enim apparet quod videmus per sensum communem, licet habeamus clausos oculos; et apparet quod audimus, licet obtrusae sint aures, quia sensatio communis sensus est sicut no-

titia intuitiva. Ideo vocatur sensus communis, quia ita sentimus per illum sicut si fieret sensatio in sensibus exterioribus. Et hoc dicunt philosophi, quod ibi manent per aliquod tempus illae species in sensu communi. Et hinc est, ut dixi, quod quando vidimus praeda (*sic*) et claudimus oculos, et quando desinit sonare tuba, unde est quod appareat quod videamus et audiamus? Quia phantasmate imaginantur se videre omnia et nihil vident. Inde est quod phreneticis multa apparent; et hoc ideo est quia phrenesis est passio sensus communis, ideo fiunt ibi sensationes sicut in sensibus exterioribus. Nam per motum et calorem cerebri, species quae sunt in phantasia vel imaginativa redeunt ad sensum communem et ibi fiunt illae visiones. Unde videtur quod visiones propheticae fiant in sensu communi. Et profecto ita videtur et apparet ex hoc quod vocantur visiones et non imaginationes. Nec si fuissent in phantasia, viderentur notitiae intuitivae. Nam cum nos legimus Apocalypsim, imaginamur illa, sed non videmus. Et si vocantur visiones imaginariae, non est quia fiant in imaginativa nec pertinent ad imaginativam, unde species redeunt ad sensum communem, sed quia non tam exacte distingui solent istae potentiae. Quare ergo vocantur imaginationes? Dico quod dicuntur imaginationes improprie et largo modo, quia sic vocantur omnes sensus interiores imaginatio. Et sic dicitur in usu communi loquendi. Quando aliquis cogitat aliquid, dicitur illi, quid imaginaris? Per quod non vult dicere quod ille imaginationes illas habeat in potentia imaginativa, sed in quacumque, licet bene dicat quid imaginaris largo modo accipiendo.

3. — Ad tertium argumentum dicitur quod duodecim prophetae dicuntur quia eorum prophetia magis habet de ratione prophetiae, licet, verum sit quod perfectius fuerint alii prophetae, quia immediatius videbant mysteria revelata, scilicet per lumen intellectuale. Sed magis de ratione prophetiae est visio imaginaria quam omnes duodecim prophetae habuerunt. Exemplum: sicut Adam in statu innocentiae et angeli boni habuerunt fidem sicut et nos et perfectius, quia immediatius habebant cognitionem divinorum, sed fides nostra magis habet de ratione fidei, quia de ratione fidei est aenigma et obscuritas; sic de ratione prophetiae magis est visio imaginaria quam intellectualis: ergo. Ideo magis proprie dicuntur prophetae etiam quia illo fungebantur officio.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum gradus prophetiae possint distingui secundum visionem imaginariam

Vide litteram.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum Moyses fuerit excellentior omnibus prophetis

Conclusio est quod simpliciter loquendo fuit omnium prophetarum perfectissimus, sed secundum quid alii fuerunt perfectiores, ut patet in littera. Et quando sanctus Thomas dicit in principio quod David fuit perfectissimus (1), dicendum est quod, cum mortuus sit ante tempus, quod omnia quae dixerat ante, revocavit hic in *Summa*, quia ut dicit Augustinus, Moyses vidit Deum, licet non per essentiam, ideo perfectissimus.

Sed contra hoc arguit Nicolaus de Lyra in principio *Psalterii*, qui dicit quod David fuit excellentissimus prophetarum. Et arguit contra sanctum Thomam: Nam si ex eo quia vidit Deum est excellentissimus prophetarum, jam esset excellentior aliis prophetis novae legis, praeter Paulum qui vidit Deum per essentiam. Et patet, quia evangelistae non viderunt Deum.

Ad hoc nos dicimus quod sanctus Thomas alias excellentias ponit ad prophetiam quam videre Deum, scilicet clarius videre. Et clarum est quod evangelistae et Joannes Baptista clarius viderunt quam Moyses. Sed respectu prophetarum veteris testamenti, Moyses est excellentissimus, quia habet omnia quae habent alii prophetae veteris testamenti, et praeter illa, habet hoc, scilicet quod vidit Deum.

Item arguit Nicolaus de Lyra: quia videre divinam essentiam excludit potius prophetiam, ut patet in beatis. Respondeo quod visio Dei per modum permanentis excludit prophetiam, non autem per modum transeuntis.

Arguit etiam Nicolaus: quia etsi perfectius annuntiavit Moyses mysteria revelata, hoc tamen est alia perfectio distincta a prophetia.

(1) Cf. *De Veritate*, q. 12, a. 14 ad 2.

Unde ex hoc non arguitur quod sit perfectior prophetia Moysis. Respondetur quod immo de ratione prophetiae est locutio et enuntiatio, quia datur prophetia ad utilitatem omnium; et ideo qui melius enuntiat, magis est bonus propheta.

Praeterea arguit: quia David plura miracula Christi cognovit et distinctius quam Moyses: ergo est excellentior propheta David. Sanctus Thomas ita dicit, quod in *Psalterio* David continetur totum testamentum, novum et vetus per modum cantus, quia est una poesía, Ad hoc dicimus quod prius Moyses cognovit Mysteria Christi et prophetavit de eis; David postea ab eo accepit, et sic non mirum si melius intellexit. Sed honor est exhibendus Esaiae prophetae, qui primo novit mysteria Christi.

Item arguit Nicolaus: quia miracula facere non est de ratione prophetae; unde hoc non arguit Esaiam fuisse meliorem prophetam. Respondetur negando hoc, quia non possent credi ea quae excedunt humanam facultatem nisi miraculis confirmarentur. Unde Deuter. ultimo (v. 10) dicitur: *Non surrexit ultra propheta in Israel quem nosset Dominus in signis omnibus atque portentis.*

ARTICULUS QUINTUS

Utrum etiam aliquis gradus prophetiae sit in beatis

1. — Conclusio est quod proprie non sunt prophetae, quia non procul vident nec in caliginoso loco.

Dubitatur an saltim beati habeant virtutem praedicendi futura et occulta, et an beati cognoscant omnia quae cognoscunt prophetae. Quia si non, videtur quod sint melioris conditionis prophetae quam beati.

Respondetur. Ad primum dico quod non est dubitandum quin beati cognoscant multa futura. Primo in Verbo vident maxime illa quae principaliter spectant ad fidem, ut diem judicii et antichristum futurum. Et praeter hoc, fiunt in dies novae revelationes eis de his quae spectant ad statum suum saltim, vel ad totam religionem christianam, et fortassis habent plures revelationes beati quam aliquis prophetarum habuit, comparando singula singulis, quia jam sunt familiares Dei; ipse enim dicit: *Non vocabo jam vos servos, sed amicos* (Joan, 15, 15).

2. — Sed an cognoscant omnia quae prophetae? Respondetur primo quod nihil fuit cognitum prophetis quod non fuit angelis, quia ut

Doctor dixit, per angelos recipiebant prophetae revelationes; et sic videtur quod nihil sit illis revelatum quin saltim aliquis angelus cognoscat. Sed quia diximus quod [licet illa sit via ordinaria], non erit necessarium semper quod fuerit facta revelatio per angelos, sicut dicebamus forte factam Virgini sine angelo prius, et postea per angelum.

Sed an regulariter beati intelligant scripturam sacram. Videtur quod sic, quia debemus beatificari videndo ea quae credimus, juxta illud: *Fides est substantia rerum sperandarum* etc. (Heb. 11, 1). Sed omnis articulus sacrae scripturae praecipuus est: quidquid continetur in sacra scriptura, est verum quia revelatum a Deo. Ergo omnes beati vident illa.

Respondetur quod in particulari non possumus esse certi quae vident; bene scimus quod vident Deum et attributa et cetera quae spectant ad beatitudinem. Secundo dico quod non est verisimile quod habeant notitiam intuitivam omnium contentorum in scriptura, quia nihil facit ad statum suum cognoscere quod canis Tobiae habuit caudam. Tertio dico quod in universali bene cognoscunt evidenter et vident quod tota sacra scriptura et doctrina Ecclesiae est vera, quia illud vident in Verbo; sed in particulari non opus est quod cognoscant. Illi qui dederunt operam ad intelligendum scripturam sacram, intelligent in particulari. Sed de aliis, non opus est quod intelligant in particulari.

Ex hoc videtur solutio ad aliud dubium superius tactum, an anima Christi cognosceret futura aliter quam per visionem essentiae divinae. Dicebamus quod sic, quia per continuam assistentiam Spiritus Sancti cognoscebat. Unde prophetiam per modum habitus habebat. Ex his videtur hoc necessarium esse dicere, quia alias non fuisset propheta, quia per hoc quod videret in essentia divina futura, non deberet dici propheta, quia non videbat procul.

3. — Dubitatur etiam circa conclusionem articuli, quia sanctus Thomas dicit quod beati etiam non sunt ideo beati quia non vident procul. An Moyses fuerit propheta respectu eorum quae ipse vidit, videlicet respectu liberationis Israel ad Aegypto et sic de similibus, quia certe illa non erant procul ab eo. Et sic videtur quod non sit respectu illorum propheta.

Ad hoc dicimus quod parum refert. Satis est quod Moyses multa alia supernaturalia et occulta scripsit, respectu quorum dicitur propheta. Secundo possumus dicere quod sunt prophetae etiam respectu eorum quae viderunt et scripserunt, ut patet ex beato Petro, qui dicit

ab Spiritu Sancto allatam esse prophetiam, nam *Spiritu Sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines* (II Pet. 1, 21). Ergo vera prophetia dicenda erat, et per consequens, licet vidissent historias illas, adhuc respectu earum erant prophetae, quia assistebat taliter Spiritus Sanctus, [quod] nec ex ignorantia nec ex errore nec ex malitia poterant errare. Vel dic quod non viderunt multi historias. Et sic hoc modo videtur quod sit supranaturale; et sic est procul ab scribente, et per consequens est prophetia.

Hic etiam possumus notare quod dicit sanctus Thomas, scilicet quod prophetis supernaturale annuntiare convenit. Sequitur ergo quod, cum beatis quodammodo naturalis facta sit beatitudo, sequitur quod non sunt prophetae. Occulta enim et futura cognoscere quasi naturale est beatis, quia spectat hoc ad statum beatitudinis. Unde licet de novo fiant revelationes beatis, non dicendi sunt prophetae.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum gradus prophetiae varietur secundum temporis processum

1. — Doctor ponit unam distinctionem et justa illam quatuor vel quinque propositiones, ut patet in littera.

In isto articulo potest dubitari circa illam propositionem sancti Thomae, scilicet quod illi qui propinquiores fuerunt Christo, fuerunt perfectiores prophetae. Ita potest dubitari an doctores qui fuerunt magis propinqui Christo, fuerunt perfectiores doctores. Videtur quod sic, quia erat doctrina Christi recentior, et non erat locus tantus errandi quia perseverabat doctrina praedicationis Christi. Unde Dionysius, Ignatius et Tertullianus certe videntur perfectiores doctores.

Sed contra est quia confuse et obscure locuti sunt, et non ad expositionem sacrae scripturae. Unde Lyra, Augustinus, Hieronymus, Ambrosius certe videntur perfectiores, quia melius exposuerunt scripturam.

Ad hoc dico quod, quidquid sit, omnes sunt doctores sancti et manent in caelo. Sed dico secundo quod doctores proximiores Christo sunt majoris auctoritatis. Unde negare illa est aperire viam ad haeresum ingressum. Licet etiam sit de illis verum quod omnis homo mendax, tamen in his quae dicunt conveniunt doctores recentiores etiam: ergo etc. Tertio dico quod in recentioribus major est utilitas quia receperunt

doctrinam ab antiquis, et sic suffulti ab illis, distinctius et clarius et uberius scripserunt. Et hoc non est mirandum nec hoc derogat antiquis patribus, qui revera multum fecerunt inveniendo viam et faciendo initium. Et praeterea, posteriores ordinatius locuti sunt, et hoc magnam partem confert ad meliorem intelligentiam. Sicut scientia Aristotelis a Platone derivata est, tamen excellit doctrinam Platonis propter ordinem. Item, quia ultra ea quae antiqui scripserunt, ipsi aliquid melius scripserunt et addiderunt ad intellectionem scripturae sacrae: ergo. Unde quidquid dicant isti grammatici, non est dubium quin distinctius et facilius et melius scripserunt recentiores quam antiqui, quia antiqui scribebant per homelias et indistincte; recentiores autem clarius profecto. Videte in sancto Thoma, quia Augustinus bene scripsit de prophetia, sed ut videtis, aliqua posuit in libris *De civitate Dei,* aliqua in libro *Confessionum.* Sanctus Thomas ita allegat illum in diversis locis; sed ipse hic compillavit omnia, et clarius illa dixit et ultra aliquid addidit.

2. — Notat Cajetanus in tertio argumento quod nunquam defuit propheta in quocumque tempore, quia semper mysterium Christi revelatum est alicui. Unde aliqui prophetantes de aliis non sunt recipiendi ut prophetae vere, quia *fundamentum aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Jesus* (I Cor. 3. 11). Unde qui nova inveniunt praeter ea quae in Ecclesia geruntur, habendi sunt tamquam falsi prophetae et non est illis credendum. Et sic observandae sunt quaedam mulierculae prophetissae quid dicant aut praedicent; nam si doctrinam novam circa mores inducant, ut quod non expediat jejunare, tunc sunt abjiciendae.

3. — Dubitatur an semper debeamus nolle audire hos qui dicuntur habere Spiritum propheticum et eos contemnere et abjicere. Quomodo nos debemus habere circa hos, cum quotidie contingat? Et videtur quod non debeamus eos contemnere. Patet I ad Thes. 5 (v. 20): *Prophetias nolite spernere.* Unde non est desperandum quin Christus illuminet Ecclesiam, non solum illustratione generali, sed etiam speciali. Unde audiendi sunt hujusmodi ut videamus quid dicant. Secundo dico quod non est audiendus nisi praecedat aliqua probatio, ut si confirmet illud miraculis vel experientia, si vita talium prophetarum dictis conformet vel vitae sanctorum. Sed semper cum cautione supradicta, quod non recipiamus illos qui noviter volunt aliquid dicere de fide, vel si quid novae doctrinae contra bonos mores inducant, nam tunc suspecti habendi sunt. Unde Paulus apostolus in loco allegato

dicit: *Omnia probate, et quod bonum est tenete; ab omni specie mala abstinete vos* (I Thes. 5, 21).

4. — Dubitatur, postquam probavimus et constat nobis quod est propheta, an oportet adhibere fidem omnibus dictis ejus; ut ille consulit mihi aliquid faciendum contra praeceptum divinum: an debeo credere. Videtur quod sic, quia particulariter Osee 1 et 2 habetur: *Vade, accipe uxorem fornicariam.* Dubitatur an peccaret mulier quae se exponeret fornicationi. Videtur quod non, quia debebat credere prophetae dicenti quod Deus illud praecipiebat.

Ex alia parte videtur quod sit contra legem Dei, quia praeceptum erat in lege quod nullus fornicaretur. Sic de Abraham qui interficere volebat filium ex praecepto Dei, quod tamen est peccatum. An deberet Isaac credere et parere.

Cajetanus dicit primo, quod quando non est propheta publice probatus, non est credendum illi, non solum contra legem Dei, sed nec contra legem Ecclesiae. Secundo dicit quod nullo modo est tolerandum quod publice faciant fideles aliquid ex consilio horum prophetarum quod sit novum in Ecclesia; sed privatim, qui capit consilium a tali, videat ut abundet in sensu. Alias non excusabitur si erret ductus consilio talium prophetarum. Ad illud de Osee dicit quod peccavit mulier, sed non alius qui habebat jus ad illam ut ad uxorem ex jussu Domini. Vel forte mulier non peccavit quia per revelationem forte fecit ut illa consentiret cum Osee. Et ad auctoritatem, quae videtur sonare quod Osee faciat filios fornicationis, respondetur quod est sensus: accipe uxorem fornicariam et fac filios fornicationis, qui vere essent filii fornicationis, si non esset verum matrimonium inter illos. Et ad illud de Isaac, dico quod non fecit aliud nisi obedire parenti, quia non tenebatur repugnare patri.

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMAQUINTA

De raptu

ARTICULUS PRIMUS

Utrum anima hominis rapiatur ad divina

1. — Doctor declarat quid raptus significet, et postea ponit conclusionem. Vide in littera.

Dubitatur unde provenit hic raptus. Et primo quaerimus de illo qui est alienatus a sensibus, an revera ille non sentiat. Et videtur quod sic, quia si le poneis unas pajas de fuego, no se bulle, ni si le picais con un alfiler.

In contrarium est, et videtur quod non potest fieri talis alienatio, quia ibi est objectum et potentia et debita approximatio: ergo unde est quod ille non sentiat? Quid impedit quod non fiat sensatio? Unde illud provenit? Arguitur sic: tantae activitatis est ignis ad hoc quod si tangat sentiatur, sicut si applicetur ad hoc quod comburat; et tamen si applicatur comburit: ergo si tangit, sentietur. Et maxime arguitur de sensu tactus, qui est diffusus per totum corpus; quando comburitur, quare non sentit, cum sit ibi sensus tactus?

Ad hoc aliqui dicunt quod requiritur attentio ad hoc quod aliquis sentiat, non enim sufficit objectum et potentia et approximatio. Itaque dato quod habeam objectum et oculos apertos et quod videam, tamen quia non attendo, id est non applico potentia ad objectum, quam applicationem facit anima propria, ideo non sentit. Sed hoc non possum intelligere, quia si ego comburar, quantumcumque non attendam, certe sentiam; et si habeo oculos apertos, videbo etsi nollem, quia potentiae se habent passive, et si recipiant species, impossibile est quin

sentiant. Nulla causa est sufficiens ad non producendum actum. Unde aliter dicendum puto, scilicet quod potentiae exteriores non sunt impeditae, saltim sensus tactus, cum sit sparsus per totum corpus. — O contra est, quia est contra experientiam. — Respondetur, et est notandum, quod sensus exteriores nullo pacto habent judicium. Judicium causatur in sensu communi, et non in sensu exteriori. Secundo est notandum quod in sensu exteriori nulla relinquitur species, quia debet penetrare usque ad sensus interiores ubi causatur judicium. Et hinc est quod licet potentiae exteriores non sint impeditae, tamen quia species receptae in eis non penetrant ad potentias interiores, inde est quod non causatur sensatio, quia nullus per oculos videt se videre, quia hujusmodi potentiae exteriores non sunt reflexivae. A judicio enim sensus interioris moventur organa. Hinc est quod alienati a sensibus isto modo, etsi comburantur, non sentiunt nec dolent, quia dolor est passio existens in appetitu sensitivo. Et quia non possunt species interius penetrare, ideo non sentitur dolor quia non causatur judicium. Licet enim brutum comburatur, si non doleat, quantumcumque sentiat per sensum tactus, non movebitur, quia motus ab appetitu sensitivo fit. Propter hoc dicebamus in 3 *De anima* quod oportet ponere in omnibus animatis appetitum sensitivum, etiam in formica; alias non posset esse motus. Est etiam judicium, quia appetitus sensitivus non movetur nisi a judicio; nec judicium sine sensu interiori: ergo etiam debet habere sensum interiorem. Verum est quod animalia imperfecta non habent nisi unicum sensum communem, non enim opus est eis memoria; sed in animatis perfectis secus est, habent phantasiam et cognoscitivam et aestimativam. Est alia differentia, quia in animalibus imperfectis, utpote in ostrea, ubi est sensus tactus, est etiam sensus communis, nam idem est organum utriusque potentiae. Cum hoc tamen dicendum est omnino quod qui sic sunt in raptu, privantur omni sensatione exteriori. Et hoc non quia sint potentiae illae impeditae, sed quia hujusmodi potentiae non possunt sentire sine certo spiritu, et hujusmodi spiritus maneat per totum corpus. Quibus ablatis per aliquam qualitatem supervenientem, scilicet per frigus vel calorem, tollitur sensatio. Itaque tolluntur spiritus vitales ne perveniant ad organa. Potest dici quod in isto raptu forte venit aliqua qualitas, ut frigiditas vel aliud, quae impedit ne sensus possent sentire. Nec opus est dicere quod sit privatio sensuum exteriorum in raptu, nisi forte in aliquibus, ut in beato Paulo, sed solum est alienatio a sensibus modo supra dicto.

2. — Contingit etiam, ut Cajetanus ait, ex nimia contemplatione haec alienatio a sensibus, ut narrat Philosophus de Socrate in quodam *Problemate*, et mere naturaliter fiebat ex causa spirituali. Etiam de multis sanctis qui sic alienabantur. Sed sanctus Thomas non fecit mentionem de hac alienatione. Ergo est defectuosus. Respondet Cajetanus quod sanctus Thomas tantum ponere voluit alienationem quae fit ab extrinseco, et non eam quae fit ab intrinseco; sed alienatio quae fit ex nimia contemplatione est causa intrinseca. Sed tunc manet quaestio: quare posuit primam alienationem et non secundam? Respondetur quod etiam facit mentionem sanctus Thomas de quarta alienatione, quae non est totalis alienatio, quando quis est valde intentus aliquibus rebus. quae non est proprie alienatio, quia cito redeunt tales ad mentem; nam si tangantur, sentiunt. Talis erat alienatio Socratis. Licet Philosophus alienationem Socratis potius tribuit causae corporali, quia Socrates erat valde melancholicus, et ex tali humore causatur et provenit alienatio et morbus comitialis [la epilepsia]. Alii sancti qui rapiebantur per contemplationem, partim erat virtute divina, nam elevabantur in aëre. Sed haec quarta alienatio quae est a contemplatione est imperfecta.

3. — Sed manet dubium: quando intelligemus quod haec alienatio fiat virtute divina vel virtute corporali? Respondetur quod quando quis ita alienatur, ut non percipiat aliquid sensu exteriori vel interiori. Tunc vel est a daemone seducente, ut contingebat Mahomet, vel ab aliquo morbo, vel ab aliquo malo humore. Si vero videat aliquid speciale in raptu, debet illud probare, ut ait Paulus: *Omnia probate, et quod bonum est tenete.* Quod si non probent, non credatis. Unde si ea quae enarrant non sunt ad utilitatem hominis, fidei, Ecclesiae, non sunt credenda, quia prophetia ad utilitatem Ecclesiae datur. Et sic qui dicunt se vidisse animas aliquas existentes in inferno, in aliquo alio loco, et caelum apertum, et alia hujusmodi, non sunt credendi.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum raptus magis pertineat ad vim appetitivam quam ad vim cognoscitivam

Vide litteram.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam

1. — Fuit opinio quorumdam quod Paulus tantum vidit quamdam refulgentiam divinae claritatis. Sed contrarium sentit Augustinus (1), et ex verbis Apostoli [II Cor. 12, 2] videtur quod vidit multa quae non licet homini loqui. Est dubium de hoc inter ipsos modernos. Et Cajetanus dicit in hoc loco quod videtur res dubia; et potius videtur quod Paulus non viderit divinam essentiam, quia Paulus non dicit quod vidit arcana Dei, sed quod audivit arcana Dei. Et primo sanctus Thomas nihil de hoc affirmat; solum recitat dictum beati Augustini. Sed hoc quod dicit Augustinus non est de fide; ideo potest esse falsum. Sed de hoc non est sollicitus Cajetanus, nec in commentariis suis de hoc facit mentionem, sed solum exponit litteram. Ita faciunt omnes ferme expositores sacrae scripturae. At vero quidam grammatici volebant mihi persuadere quod non viderit divinam essentiam, quia repugnat scripturae Exod. 33 (v. 20): *Non videbit me homo et vivet;* quod non solum de Moyse, sed de omnibus hominibus intelligitur. Sed certe Augustinus et multi alii ut Theophylactus super illum locum Pauli dicit quod non solum est raptus in tertium caelum, sed etiam in paradisum, ubi egregie notat, quia paradisus in tota scriptura significat gloriam (2). Patet ex illo dicto Domini ad latronem: Hodie mecum eris in paradiso. Et dicit quod eum voluit Dominus facere parem Apostolis in fruendo gloria; sed Apostoli in gloria videbant essentiam divinam: ergo. Et beatus Anselmus dicit expresse in eodem loco, quod beatus Paulus vidit illum quem qui vident beati sunt. Et non est dubium quin Theophylactus acceperit ab aliis doctoribus antiquis: ergo hoc convenientius dicit Augustinus. Qui tamen velit contrarium dicere, non carebit probabilitate. Idem dicit beatus Thomas de Moyse II Cor. 12. Beatus Augustinus dicit quod, quamvis videtur Dominus negasse Moysi visionem sui, tamen postea obtinuit a Domino visionem sui, Numeri 12 (v. 8) ubi dicitur quod vidit caelum palam et non per aenigma.

2. — Sed dubitatur: quia superius diximus aliquam prophetiam fuisse per lumen intellectuale sine visione imaginaria, ut in Moyse et

(1) S. AUGUST. *Epist. CXLVII*, c. 13 ML 33, 610.
(2) THEOPHYLACTUS, *Expos. II ad Corinth., c. XII*, 2-3. MG 124, 930.

Evangelistis; aliam vero per visionem imaginariam, ut in Joanne in Apocalypsi; et nihilominus in omni prophetia est imaginatio aliqua. Ex hoc dubitatur quod Paulus non vidit essentiam divinam, quia non poterat per conversionem ad phantasmata videre, cum Deus nullam producat speciem. Ergo non fuit in eo visio imaginaria.

Respondetur quod ita est; sed aliter fuit de Paulo et aliter de aliis. Nam alii alienabantur a sensibus exterioribus et non ab interioribus; sed Paulus fuit totaliter alienatus a sensibus interioribus et exterioribus.

3. — Dubitatur etiam, quia videtur quod non haberet Paulus fidem. Dices quod licet quando vidit Deum non habuit fidem, tamen postea habuit fidem. Sed contra, quia si semel vidi aliquam rem, postea non habeo fidem de illa, licet bene antequam viderim.

Ad hoc respondet Cajetanus concedendo quod respectu eorum quae vidit in essentia divina, Paulus non habuit postea fidem, sed evidentiam; licet ea non posset evidenter explicare, habuit tamen notitiam abstractivam tunc.

Sed dubitatur quando Paulus raptus est? Respondetur quod doctores dicunt, inter quos Anselmus dicit quod potuit esse a quatuordecim annis post ejus conversionem, in illo triduo quando mansit in Damasco nec comedens nec bibens per tres dies. Et ratio est quia non legimus nisi quod Paulus raptus fuit; sed non invenimus aliunde raptum nisi in illo triduo: ergo.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum Paulus in raptu fuerit alienatus a sensibus

Respondetur quod sic, ut patet in littera.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum anima Pauli in statu illo fuerit totaliter a corpore separata

Vide litteram.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum Paulus ignoraverit an ejus anima fuerit a corpore separata

Respondet sanctus Thomas quod hoc oportet capere ex verbis ipsius beati Pauli. Vide litteram.

Circa hunc articulum dubitatur, quia Doctor determinat quod Paulus in raptu non sciebat an esset mortuus aut vivus. Hoc est valde mirabile, quod nos sciamus magis quam ipse Paulus, qui dicit quod nescit. Unde ergo habet sanctus Thomas et alii doctores quod sic, quod non erat separata anima a corpore Pauli? Videtur quod sciat plus sanctus Thomas quam Paulus.

Dico ad hoc quod beatus Paulus dicit se nescire, id est non sensi nec sum memor, et propterea beatus Paulus postea non poterat habere evidentiam. Et quando beatus Thomas dicit quod sic, non vult dicere quod fuit evidenter quod anima ejus fuit separata, sed vult dicere quod probabilius est quod non fuit separata a corpore, quia forte considerabat quod ad videndum essentiam divinam non requiritur quod anima sit extra corpus.

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMASEXTA

De gratia linguarum

ARTICULUS PRIMUS

Utrum illi qui consequebantur donum linguarum loquebantur omnibus linguis

1. — Doctor ponit conclusionem generalem, quod ita fuit quod illis qui erant praedicaturi dedit Deus varietatem linguarum. Vide litteram.

Juxta primum argumentum dubitatur an istae gratiae gratis datae et specialiter de ista gratia linguarum, an fuerint supernaturales. Videtur quod sic, quia tribuimus Spiritui Sancto haec dona; non attribuuntur naturalia, sed supranaturalia.

In contrarium est, quia naturaliter possunt scire homines linguas, nam posset quis scire latinam linguam, hebraeam et graecam naturaliter. Item daemon potest dare donum linguarum ita disserte sicut Spiritus Sanctus, ita quod aliquis sciat loqui omnibus linguis sicut ego scio linguam hispanam.

Ad hoc notandum quod prophetia uno modo est de supernaturalibus, alia est de naturalibus, sed supernaturali modo intellectis. Jam diximus quod licet naturaliter posset quis linguas scire, non tamen modo supernaturali et ad effectum supernaturalem, ut donum linguarum quod est a Spiritu Sancto. De alio quod dicitur, scilicet quod daemones possint dare dona linguarum, dicimus quod non possunt. Bene quidem potest dare ut aliquis loquatur per modum transeuntis, ut in arrepticiis, non tamen potest hoc facere per modum permanentis. Primo, non est necessarium, quia non omnes daemones possunt omnia dona linguarum scire, quia requiritur acre et vivax ingenium, et oportet daemones discere linguas. Saltem requiritur quod advertant; et si non advertant ad ea quae geruntur vel loquuntur, non possunt illa scire.

Sicut non possunt scire futura antequam fiant, ita nec praeterita ad quae non advertunt. Hinc est quod non oportet quod daemones sciant linguas, quia non semper advertunt; et cum linguae significent ad placitum, nisi adiscant ea quae significant attendendo, ignorant. Sicut aliqui daemones qui sunt in inferno quibus non licet exire de illo loco, forte habent hanc poenam quia non possunt advertere ad illa quae fiunt in orbe. Sed nihilominus, ut dicunt moderni, hoc non impediret, quia cum ipsi non intelligant per species, possunt ad quamcumque distantiam cognoscere quae volunt. Sed cum hoc requiritur advertentia, et cum illi daemones cruciantur illic, non est verisimile quod advertant, et sic ignorabunt. Sic etiam est verisimile quod aliqui daemones intelligunt omnes scientias, quia jam ad omnes advertunt et aliqui sciunt aliquas. Patet hoc clare. Item, quia non oportet quod daemones intelligant scripturas et aenigmata, quia non cognoscunt intima cordis, bene tamen possent cognoscere per conjecturas. Non potest ergo daemon dare donum linguarum sicut Spiritus Sanctus, saltem quilibet daemon; quia ille qui esset peritus in linguis, posset dare dona linguarum, sed non permanenter sicut Spiritus Sanctus.

2. — Dubitatur quid sit istud donum linguarum, an sit quidam habitus. Diximus quod non, quia prophetia non est nisi actualis revelatio ab Spiritu Sancto, qua transeunte, nihil manet, quia nihil aliud scit nisi de illis quae prophetavit. Sed de dono Apostolorum et de his qui erant in antiqua Ecclesia, an esset donum illud per modum permanentis vel qualiter erat?

Respondetur quod non est simile de dono linguarum et prophetia, quia donum linguarum potest esse habitus, non tamen prophetia. Probatur ratione qua probat sanctus Thomas quod prophetia non sit habitus, quia non erat per modum permanentis; sed donum linguarum erat per modum permanentis, et sic erat habitus in illis, saltem in Apostolis. Daemon autem non potest dare novos habitus, quia non potest dare nova phantasmata nec imprimere novos habitus. Et sic ad donum linguarum requiruntur nova phantasmata, quae daemon non potest dare; et sic daemon non potest dare donum linguarum perfecte per modum permanentis, etsi bene per aliquod tempus. Et sic est gratia gratis data.

3. — Dubitatur. Qui sunt qui habuerunt donum linguarum in principio nascentis Ecclesiae? Respondetur. Videtur quod omnes qui baptizabantur habuerint donum linguarum. Hoc probatur ex illo Actuum 19, ubi legitur de Ephesinis cum venit Paulus illic et invenit

quod illi baptizati baptismo Joannis habebant donum linguarum, et quaeritur an receperint Spiritum Sanctum et dicunt: *Nec [si] Spiritus Sanctus [est] audivimus.* Et tunc dicitur quod Paulus imposuit illis manus, et tunc statim venit Spiritus Sanctus et loquebantur variis linguis. Et ad hoc intelligendum facit quod in Ecclesia antiqua Spiritus Sanctus dabatur visibiliter, ut habetur Actuum 8 (vv. 16-17) de samaritanis baptizatis a Philippo in nomine Christi, quod postea Apostoli missi sunt ad illos et imponebant manus ut reciperent Spiritum Sanctum; *non enim in quemcumque illorum venerat, sed tantum baptizati erant in nomine Domini* etc. Et hoc erat Spiritum Sanctum dari visibiliter, id est per signum sensibile, et nullum aliud signum erat nisi quod loquebantur variis linguis.

Waldensis dicit quod soli gentiles isto modo recipiebant Spiritum Sanctum visibiliter, quia erant longius a cultu Dei. Nam dicit quod non opus erat quod judaei reciperent visibiliter, nam jam receperant legem, et ideo non opus erat ut illo modo contenderetur cum illis (1). Sed communis sententia est in contrarium, ut patet Actuum 10; omnibus enim dabatur Spiritus Sanctus visibiliter. Praedicante Petro, *cecidit Spiritus Sanctus super eos qui audiebant verbum; et stupebant omnes fideles ex circumcisione, quod etiam in nationes gratia Dei diffusa est, ut loquerentur variis linguis.* Ex hoc sumimus argumentum: quia illic admirabantur ex eo quod in nationes infunderetur gratia, quia illi putabant quod solum in circumcisis. Ecce quomodo dicit etiam nationes loqui variis linguis, quapropter stupebant quia putabant quod donum linguarum tantum Apostolis dabatur. Et non solum dabatur donum linguarum ratione baptismatis, sed etiam ratione alterius, ut ratione praedicationis Christi, ut Act. 10, et I Cor. 4. De jure tamen tunc debatur magis Spiritus Sanctus baptizatis. Et sic dico ad dubium primum, quod a principio Ecclesiae videtur quod omnes qui baptizabantur recipiebant Spiritum Sanctum et hoc donum, et alii etiam qui non baptizabantur ab Apostolis etiam recipiebant ad utilitatem.

4. — Dubitatur quandiu duravit donum linguarum. Respondetur quod tempore Apostolorum fuit illa gratia per tres vel quatuor annos, et etiam verisimile est quod duraverit in aliquibus donum linguarum ad utilitatem Ecclesiae. Sed constat ex epistolis Pauli quod post quatuor vel quinque annos in quibus antea dabatur illud donum, quod multi fuerunt ab eo baptizati qui non recipiebant illud donum. Sed

(1) Th. Waldensis, *De sacramentis*, cap. 215.

nihilominus profecto videtur quod donum linguarum duravit, non solum in Apostolis, sed etiam in illis quos baptizabant per totum tempus praedicationis; postea tamen non recipiebant, quia non erat opus.

Doctor facit tertium argumentum bonum, ad quod respondet quod donum linguarum non fuit datum nisi ad utilitatem, et sic non oportet quod daretur omnibus. Ultra quaerit in ista solutione quousque duravit hoc donum. Dicit, ut Augustinus dicit super Joannem, quod nemo linguis omnium loquitur, quia jam ipsa Ecclesia linguis omnium gentium loquitur, in qua qui non est, non accipit Spiritum Sanctum. Sed dicit Cajetanus quod tempore Augustini forte ita fuit. Tamen nunc jam ubi sunt multae nationes et sunt pauci christianorum, quare Deus non dat donum linguarum? Primo dicit quod causa est peccata nostra; ita est revera. Potest secundo dici quod causa est quia nunc non est tanta necessitas sicut tunc; nulla est lingua nunc ubi non sint christiani. Tertio potest dici, et timeo quod sit verius, quod licet sit necessaria haec gratia ad praedicandum indis et sarracenis, tamen quia Dominus non dat, signum est quod non vult Deus illos converti. Nam licet multa sint peccata christianorum, tamen istae gratiae in peccatoribus esse solent. Unde Deus posset dare. Vel dicitur quod Deus faceret aliquos sanctos ad conversionem aliorum pro subveniendo huic necessitati.

5. — Primum argumentum sancti Thomae etiam est bonum; quia si esset datum hoc donum quia loquerentur, multo disserte et perfecte loquerentur. Ad quod respondet quod solum fecit illos eloquentes et distinctos quantum ad illa quae requirebantur ad declarationem fidei, et non expediebat ut haberent aliam quam illam quam habebant, ne fecissent suspectam hanc doctrinam. Incusant quod in epistolis Pauli, etsi non semper, inveniuntur tamen multi soloecismi. Ex quo patet quod non loquebantur nisi prout necessarium erat ad fidem, et sic revera non habebant magnam copiam linguarum.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum donum linguarum sit excellentius quam gratia prophetiae

Doctor solum ponit hunc articulum ad declarandum locum Pauli I Cor. 14 ubi dicit quod donum prophetiae est perfectius dono linguarum, ubi ponit triplicem excellentiam prophetiae. Vide in littera.

Paulus in illo loco dicit unum quod videtur dubium, scilicet qui loquitur linguis, non loquitur hominibus, sed Deo; qui prophetat, loquitur hominibus ad aedificationem. Est dubium quomodo hoc intelligitur.

Respondetur quod dupliciter potest intelligi. Uno modo, de illis qui loquebantur linguis apud illos qui non intelligebant eos, quia qui loquitur mihi et ego non intelligo, non mihi loquitur. Secundo potest dici quod loquitur Deo si non declaret prophetiam, dato intelligam linguam, quia non habet donum scientiae et sapientiae.

Ibi etiam Doctor in solutione ad quartum facit differentiam inter interpretationem sermonum et linguarum, quia sermonum est intelligere non sermonem, sed illud quod continetur in illo. Item, ad interpretationem sermonum spectat declarare difficultatem sermonum, quia ubi est aliqua difficultas, hoc non spectat ad donum linguarum, sed ad interpretationem sermonum.

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMASEPTIMA

De gratia gratis data quae consistit in sermone

ARTICULUS PRIMUS

Utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data

Doctor respondet quod gratia sermonis est omnino distincta ab aliis gratiis, ut a prophetia et dono linguarum, quia potest esse quod licet iste sciat omnia, poterit esse quod non sciat declarare. Vide litteram.

Est hic notandum quod, sicut supra diximus, quod est duplex ratio prophetiae: una quando expresse fit ab Spiritu Sancto et ista est propria; alia quae non expresse sit revelata ab Spiritu Sancto, et ista dicimus quod est imperfecta, sic dicimus in praesenti quod duplex est gratia sermonum: una quae immediate datur modo supranaturali; et ista est perfecta gratia sermonum; alia est quae non habetur immediate modo supranaturali, sed per concursum specialem Dei, ut est verum dicere praedicatoribus quia magis habeant a Deo quam a seipsis. Et est notandum quod non cadit haec gratia sub merito, licet impediatur per peccata; et quamvis non habeant praedicatores istas gratias regulariter, tamen habent auxilium Dei. Unde propter hanc gratiam faciunt salutationem rogando pro illa. Ex quo infertum correllarie, quod non debet esse medietas sermonis occupata in salutatione, ut multi faciunt.

Vide solutionem ad tertium.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum gratia sermonis sapientiae et scientiae pertineat etiam ad mulieres

Doctor respondet quod tripliciter potest illud intelligi quod detur mulieribus gratia sermonis, ut patet in littera.

Dubitatur an mulieres praedicando in Ecclesia peccent. Videtur quod sic, nisi habeant expressam revelationem Dei. Quomodo praedicabunt nisi mittantur? Requiritur commissio, ut sit sacerdos, vel episcopus vel presbyter. Hoc intelligitur de publica praedicatione et non de privata. Itaque sine dubio mulier quae publice praedicat, peccat mortaliter. Alii autem qui praedicant sine commissione, fortasse non peccant venialiter. Haec est ratio — dicunt doctores — quare non possunt mulieres ordinari, nec si episcopus attentet ordinare, erit talis mulier ordinata; et ratio est quia mulieres non possunt docere.

Sed an sit de jure divino quod mulieres non praedicent? Videtur quod non. Licet Apostoli hoc prohibeant, tamen nihil est in mulieribus quare illud non debeant facere magis quam in homine, nisi quod non est conveniens mulierem praedicare. Sed si forte habeant spiritum propheticum, bene possunt praedicare, et sic non erit de jure divino. Unde nec mulieres debent praedicare, nec quaerere a praedicatoribus quare hoc dixistis? Sed domi viros suos interrogent, ut ait Apostolus I Cor. 14.

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMAOCTAVA

De gratia miraculorum

ARTICULUS PRIMUS

Utrum aliqua gratia gratis data ordinetur ad miracula facienda

Ponit conclusionem quod non est dubium quin gratia miraculorum pertineat ad gratiam gratis datam.

Sed dubitatur quid sit gratia miraculorum, an sit aliqua qualitas in Apostolis. Respondetur primo, non posset Deus dare qualitatem per quam possent Apostoli generaliter miracula facere. Probatur. Nam si requireretur ultra hoc specialis concursus Dei, frustra esset talis qualitas. Si vero habeat ex natura sua, hoc est impossibile sicut nec facere aliquam creaturam quae possit naturaliter videre Deum, quia hoc est simpliciter supernaturale sicut creare. Ergo nec potest facere miraculum. Oppositum videtur tenere Adam. Secundo dicimus quod bene potest esse aliqua qualitas quae ex natura sua haberet sanare aliquas infirmitates. Sicut lignum vitae habebat aliquam qualitatem qua ex natura sua restituebat deperditum, sic etiam potuit Deus dare aliquam qualitatem Apostolis quae haberet ex natura sua curare aliquas infirmitates, quas non posset homo per alias causas naturales sanare. Et hoc intelligitur de infirmitatibus sanabilibus, quae non possunt sanari communibus medicamentis, non autem de aliquibus infirmitatibus quas sanare est tantum miraculum quantum suscitare mortuos. Tertio dico quod excepta anima Christi, non fuit talis qualitas in Apostolis, quia non habebant per modum permanentis illam gratiam, nec quoslibet poterant sanare, sed cum fide accedentes. Item quia non semper faciebant miracula. Item quia, si esset in illis naturalis, sequeretur quod quicumque tangeret illos, sanaret; consequens

est falsum, quia multi tetigerunt eos et non sanati sunt. Quarto dico quod verius est quod Christus per se sanabat per suam omnipotentiam, et non per aliquam qualitatem existentem in ipso, sed per virtutem suam.

Possumus etiam dicere quod in Christo erant omnes qualitates salubres per quas operabatur miracula et sanitatem. Et pro hoc est argumentum: quia omnis perfectio quae non excedit humanitatem Christi, est illi danda; sed ita est quod est magnae perfectionis esse in Christo virtutes quae sunt in herbis et lapidibus per quas operetur miracula: ergo est hoc tribuendum Christo.

Respondetur ad hoc quod, sicut hoc est pie adinventum, ita est falsum, quia non possunt omnes qualitates salutares esse in eodem subjecto, quia multae repugnant, nam sunt aliquae qualitates nimis calidae quae prosunt ad aliquos morbos, et aliae nimis frigidae, et sic non possunt compati. Unde Christus esset plenus morbis si haberet omnes qualitates salutares. Et praeterea, illae virtutes operarentur naturaliter, et sic non subjacerent potestati Christi, quod est falsum, nam quem volebat Christus sanare sanabat. Ergo non erant in Christo aliquae qualitates tales quae naturaliter operarentur. Et praeterea, causae naturales operantur per contactum. Sed Christus non faciebat miracula per contactum, nam licet linivit luto oculos caeci, illud parum faciebat ad illuminationem caeci; et sic non est dubium de hoc. Sed tamen dato quod ita sit, quod hi qui miracula faciunt non habeant aliquam qualitatem, an tamen illi concurrant effective ad illa miracula, vel an Deus se solo concurrat ad illud. V. gr., Petrus quando restituit sanitatem mulieri et claudo, an ipse aliquid operabatur. Respondetur: utroque modo potest fieri, nam aliquando homo concurrit effective per modum instrumenti divini, aliquando solus Deus ad preces sanctorum miracula facit, ut legimus in sacra scriptura.

Argumentum quintum est bonum, scilicet quod non sit necessario ponenda gratia miraculorum, sed sola fides sufficit ad illa facienda, ut ipse bene probat. Est dubium, postquam omnes habemus fidem, quare non facimus miracula. Respondetur, duplex est fides: uno modo est habitus quidam, et sic est communis omnibus; alio modo capitur fides ut est gratia gratis data, quae est quaedam constantia fidei, et sic non omnibus est communis fides. Non enim habent omnes aequalem fidem, id est constantiam in fide, et ratione hujus datur gratia miraculorum.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum mali possint miracula facere

Doctor ponit duas distinctiones, et postea conclusiones. Prima conclusio est quod miracula falsa bene possunt fieri a malis hominibus. Alia sunt vera, et ista dupliciter possunt accipi: uno modo, ad corfirmationem fidei, et ista etiam possunt fieri per malos homines; alio modo possunt fieri ad ostensionem san[ct]itatis alicujus, et isto modo non possunt fieri per malos. Vide litteram.

Iste articulus utilis est ut intelligamus quod gratia sanitatis potest esse in malis. Et de gratia sanitatis non specialiter loquitur sanctus Thomas, quia sub gratia miraculorum continetur. Et hinc est quod isti saludadores non sunt omnino explodendi, quia experientia videtur, verbis suis et salutationibus dant sanitatem. Sed profecto mihi multum sunt suspecti, cum verisimiliter omnes sint mali et ebrii, et solum reperiuntur in Hispania. Quidquid tamen sit, cum constet de utilitate eorum, non est eis neganda ista gratia, licet non constet de bonitate vel de sanctitate. Et idem est de multis hominibus et mulieribus quae multos morbos sanant. Verum est quod aliquando est mixta ista gratia, nam herbis et medelis aliis sanant; et si aliquis quaerat ab eis quis docuit, non sciunt de hoc rationem reddere, nec oportet quod rationem reddant, sed Dominus inspirat et inclinat ad hoc ut eis videatur illa herba bona ad talem morbum. Et sic hoc tenendum est, et sic, ut dicit Paulus, probandum. Aliquando est simplex ista gratia, ut in rege Francorum qui sanat gutturosos, id est patientes morbum de lamparones, de quo ego pericula multa feci, et vidi dum essem Parisius omnes confugientes ad regem Francorum sanari perfecte, et ideo nullo modo potui negare. — O, el rey de Francia es un tal y un cual! — Dico quod hoc nihil facit que sea tal o cual, quia non est mirandum quod aliqui mali faciant miracula supernaturaliter. Et ratio omnium est quia illa gratia datur a Deo ad utilitatem hominum, et non ad utilitatem ipsius qui habet illam gratiam, et sic si Deus vult dare, in nomine Domini. — O, in Gallia non sunt isti saludadores! — Verum est, sed habent quemdam sanctum nomine Humbertum, ad quem omnes venientes, faciendo certas caeremonias, sanantur, et ideo non sunt illic.

Hic tamen est notandum quod bene potest esse gratia miraculorum in malis, sed non potest esse quod exerceatur per malos actus, ut per

istas nominas. Es una gran burla. Et sic primo, in aliquo habenti hanc gratiam, aspiciendum est an habeat aliquam superstitionem; et si habeat, revera est merum commentum. Sunt enim psychophantae et nequatores *(sic)* hominum. Si autem non habeant, credendum est illis.

In argumento quinto tangit sanctus Thomas bonam difficultatem, quia de beata Virgine legitur quod in vita sua nullum miraculum fecit, sed post fecit multa, ut dicitur in *Flos sanctorum*. Sed non omnia profecto sunt vera, sed quarta pars illorum quae dicuntur de sanctis et de beata Virgine. Quia dicere ut ibi dicitur: fertur in tali civitate quod talis sanctus fecit hoc miraculum etc., profecto dicere hoc est dicere idem que, érase un rey y una reina. Sed oportet ut quando aliquis sciat miracula, ut dicat: ego vidi, fuit cum talibus circumstantiis et tali loco, et alia per quae possint quae dicit habere apparentiam etc., quia Augustinus in libro *De civitate Dei* scripsit miracula, sed scripsit quomodo et qualiter et in quo loco etc. Unde male faciunt isti praedicatores, qui solum auctoritate *Flos sanctorum* dicunt de aliquibus sanctis fecisse hoc et hoc.

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMANONA

De divisione vitae per activam et contemplativam

ARTICULUS PRIMUS

Utrum vita convenienter dividatur per activam et contemplativam

Doctor in primo articulo declarat etymologiam vocabuli, et postea ponit conclusionem.

Dubitatur primo, an hoc intelligatur generaliter, quod omnis vita dividatur per vitam activam et contemplativam, vel an intelligatur solum de vita bonorum. Respondetur quod intelligitur solum de vita bonorum, quia proprium hominis est vivere secundum rationem; et sic vita hominis inquantum hoc dicitur vita recta, ut bene dicit sanctus Thomas in art. 2, et saltim ita est, ut dicunt sancti et boni viri.

Sed contra hoc insurgunt haeretici, ut Lutherus, qui dicit hanc divisionem non inveniri in sacra scriptura, sed esse inventum monachorum ad faciendum sectas, bandos. Unde patet hoc, quia Doctor non affert auctoritatem pro hujus improbatione.

Respondetur ad hoc quod cum in aliis erret Lutherus, non opus esset in hoc respondere ei. Sed dicimus quod satis hoc ostendit Christus dicens: *Martha sollicita est et versatur circa plurima; Maria vero sedens secus pedes Domini audiebat verba illius* (Luc. 10, 41); per quam intelligitur vita contemplativa, et per Martham vita activa. Et I Cor. 12 (v. 6) dicit Paulus: *Divisiones operationum sunt, unus tamen est Deus.* Ideo non sunt schismatici in Ecclesia, quia licet distinguantur homines operatione, non tamen fide nec caritate. Et in illo capite beatus Paulus dicit in uno corpore membra multa esse, et multas operationes esse earum, tamen omnes baptizati sumus uno baptismo. Ecce quomodo Paulus ostendit varietatem operationum vitae humanae. Est etiam

notandum quod quando dicimus aliquem ducere vitam contemplativam, non intelligimus quod solum sit intentus contemplationi, sed quod principaliter intendat contemplationi, ut de illuminatis. Necessarium est enim proximo subvenire. Nec opus est quod semper intendat in illa, sed quod principaliter intendat contemplationi. Sic de activa non debet esse quis solum activus, sed requiritur quod contemplationi aliquando insistat. Et sic non requiritur quod semper intendat vitae activae, sed quod principaliter.

In articulo secundo quaerit sanctus Thomas an vita sufficienter dividatur per activam et contemplativam. Respondet quod sic, et declarat in argumentis aliqua dubia quae in hoc articulo possunt esse. Vide illa.

QUAESTIO CENTESIMAOCTOGESIMA

De vita contemplativa

ARTICULUS PRIMUS

Utrum vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu

In hac quaestione parum aut nihil est disputandum. Sed quidem est egregia et profundissima ad introducendum hominem tam in vita contemplativa, quam in vita activa. Ideo primo quaerit sanctus Thomas in articulo primo, an vita contemplativa aliquid habeat in affectu, sed totum in intellectu. Doctor ponit duas conclusiones. Prima est quod vita contemplativa quoad essentiam suam pertinet ad intellectum. Secunda est quod quantum ad causam, intellectus solus non sufficit, sed nascitur quidem ex amore duplici, scilicet ex amore Dei et ex amore veritatis. Vide litteram.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam

Doctor ponit distinctionem. Et notat Cajetanus quod virtutes morales ad contemplationem requiruntur: uno modo, indirecte et dispositive, quia tollunt et moderantur passiones quae turbant mentem et impediunt a contemplatione; alio modo, directe faciunt virtutes morales ad contemplationem quia faciunt Deum amare, et amor Dei ad contemplationem est necessarius.

Sed contra hoc arguitur sic: bonae passiones ita impediunt contemplationem sicut malae passiones: ergo et virtutes aliquae morales

impediunt, nam ex magna misericordia impeditur homo a contemplatione ut subveniat pauperibus. Ad hoc primo est dicendum quod passio quae est a virtute non turbat mentem sicut passiones vitiorum. Secundo potest dici quod passiones vitiorum impediunt vitam contemplativam tamquam contrariae, sed passiones virtutum moralium impediunt contemplationem [tamquam] incompossibiles, quia non potest quis simul operibus misericordiae et contemplationi vacare. Unde dicemus infra quod vita activa et contemplativa non sunt compossibiles.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum ad vitam contemplativam pertineant diversi actus

Doctor ponit duas conclusiones. Prima est quod ad contemplationem multi actus requiruntur et praesupponuntur, sed perfectior est qui fit in contemplatione ipsius veritatis. Vide litteram.

In argumentis dicit sanctus Thomas multa egregia.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum vita contemplativa solum consistat in contemplatione Dei, an etiam in consideratione cujuscumque veritatis

Doctor ponit ea quae sunt necessaria ad contemplationem. Vide litteram.

Ista sunt necessaria, non solum ad hoc ut aliquis sciat quomodo potest esse contemplativus, sed etiam [ut] qui nolunt distinguantur a contemplativis, quia alia via procedunt quam hac quam ponit sanctus Thomas hic.

Dubitatur juxta dictum Augustini, an sit peccatum dare operam artibus et scientiis parum ad veritatem divinam pertinentibus, ut de musica et arithmetica (1).

Respondetur. Primo non est peccatum mortale, dummodo non impediatur per hoc ab aliis negotiis ad quae tenetur, ut si est praedi-

(1) S. Augustin., *De vera religione*, c. 29 ML 34, 145.

cator, peccaret insudando mathematicis. Secundo dico quod studere has scientias, est bonum. Sed tertio dico quod immoderate et nimis occupari in his scientiis, est peccatum, saltem veniale, quando solum studet illas ad sciendum, quia debet ea ordinare ad scientiam majorem. Si tamen addiscat ut doceat, cum magno merito potest illud facere.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum vita contemplativa secundum statum hujus vitae possit pertingere ad visionem divinae essentiae

Doctor ponit unam distinctionem juxta doctrinam beati Augustini, et postea ponit duas conclusiones, ut patet in littera.

Circa prima conclusionem dubitatur. Vel Doctor intelligit hoc naturaliter: et si sic, secunda conclusio est falsa sicut prima est vera. Si de potentia Dei, non videtur quod prima sit falsa, ut patet de anima Christi; et sicut factum est de anima Christi sic etiam de anima Pauli potuisset facere. Quomodo ergo intelligitur?

Respondetur. Dupliciter intelligitur conclusio Doctoris. Uno modo, de lege. Nulli tamen potest contingere naturaliter; et sic non datur nisi aliquis rapiatur et alienetur a sensibus corporalibus. Hoc probatur: primo, de Paulo qui raptus ita quod nesciret an esset extra corpus vel non. Item, quia in raptu prophetico, qui est imperfectior, alienatur propheta a sensibus: ergo etiam in visione beatifica, ut patet de Joanne quando prophetabat, qui alienabatur a sensibus. Secundo dico quod Doctor intelligit ex natura rei, hoc est, supposito quod Deus supernaturaliter communicet aliquam visionem, ex natura rei et virtute contemplationis raperentur omnes sensus. Hoc probatur: quia naturaliter ex consideratione rei qua aliquis considerat, naturaliter impeditur attentione illarum rerum, et qui est attentus ad unum, non potest ad aliud, quia pluribus intentus, minor est ad singula sensus. Sed quando aliquis videt Deum, est omnino attentus. Ergo. Secundo, ex ista determinatione Doctoris pro contemplativis, quod non putent quod semper debent videre Deum, et cruciantur propter hoc, dico quod si aliquis, etiamsi sit contemplativus et non videat Deum, debet esse contentus cum gratia quam Deus dedit illi. Hoc dico propter istos qui sunt contemplativi per quatuor vel quinque dies, et illico putant se videre Deum debere. Non hoc habeant, sed sint contenti cum gratia.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum operatio contemplationis convenienter distinguatur per tres motus, circularem, rectum et obliquum

Doctor in hoc articulo vult dicere ex beato Dionysio quomodo se debet habere vir contemplativus, qui quidem articulus ponitur ad declarandum locum beati Dionysii.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum contemplatio delectationem habeat

Doctor ponit distinctionem, et juxta illam ponit conclusionem affirmativam quod sic, quia naturaliter est delectabilis, et non solum habet delectationem, sed maximam delectationem. Vide litteram.

Sed contra hoc est quia multi vacant contemplationi, sed non delectantur; ut de multis monachis, qui sunt boni viri et non delectantur; quid dicendum?

Respondetur: ista est materia moralis. Dicenda sunt quae communia sunt et non specialia [*ms.* speculativa]. Primo dico, quod delectatio illa debet procedere ex amore Dei. Hinc est quod multi sunt contemplativi et non habent multum amorem; tales incipiunt a contemplatione, et debent prius incipere in desiderio amandi nimis Deum. Et fortasse potest provenire ex defectu caritatis, et ex defectu virtutum moralium; etiam potest provenire ex hoc quod nimio amore feruntur in illa creata, vel quia non vacant studiis bonis, opere, si sit doctus, vel auditione si sit idiota; vel etiam potest provenire ex defectu vitae contemplationis, quia nesciunt viam illam, ut bene dicit infra Doctor. Item, quia oportet quod exerceant se orationibus et cum aliis etiam contemplativis conversentur. Et sic credo quod ex multis causis provenit quod tales non delectentur in contemplatione. Provenit ultimo ex providentia divina, nam Deus vult aliquos eligere ad vitam activam, alios ad vitam contemplativam. Unde quando quis est bonus vir, et non potest colligi ad contemplandum nec delectatur in eo, dimittat illam viam, quia signum est quod Dominus elegit eum ad vitam activam. Sic

videmus quosdam inclinatos et affectos ad unum statum et officium magis quam ad aliud. Unde non sunt omnes sartores, sastres, nec sutores. Certe mirabile est quod sint omnia officia necessaria reipublicae. Hoc certe non est ex ordine reipublicae, sed ex providentia divina quae sic homines inclinavit. Nam certe si hoc vellet facere rex per legem, pauci vellent esse. Sed ideo non est defectus in hoc, quia venit ex providentia divina, quae sic disponit omnia suaviter.

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum vita contemplativa sit diuturna

Doctor ponit unam distinctionem, quod dupliciter aliquid est diuturnum. Uno modo, quantum est de se, ut si comparetis aurum ad argentum. Et sic ponit conclusionem: quod isto modo vita contemplativa quantum est de se est diuturnior quam vita activa, quia non versatur circa corruptibilia, quia si non sunt pauperes, jam non est vita activa; potest inquam corrumpi. Item, quia non versatur circa contraria. Alio modo potest esse diuturnior quoad nos, et sic ponit conclusionem: quod vita contemplativa est diuturnior. Vide litteram.

Dubitatur. Quia videtur quod non sit diuturnior vita contemplativa, nam est maxime difficilis et laboriosa, non solum mundanis, sed etiam sobriis et sanctis et perfectis; et in his qui habent partem contemplationis hoc non diu potest persistere. Ruriculae enim quotidie laborant cum aestu magno, et per horam non possunt in ecclesia manere; illico deficiunt. Respondet Cajetanus quod quantum est de se, diuturnior est vita contemplativa; sed quia *corpus quod corrumpitur aggravat animam* (Sap. 9, 15), inde est quod est difficilis valde vita contemplativa, non ratione sui, quia nihil impedit, si homo velit, sed ratione corporis; nam Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma. Hinc est quod vita activa sit diuturnior et plures homines perseverant in ea.

QUAESTIO CENTESIMAOCTOGESIMAPRIMA

De vita activa

ARTICULUS PRIMUS

Utrum omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam

Doctor ponit conclusionem: quod virtutes morales spectant ad vitam activam. Vide litteram.

Est tamen unum notandum, ut notat Cajetanus, quod licet ita sit quod virtutes morales de se potius spectant ad vitam activam quam ad contemplativam, tamen sunt aliquae virtutes quae sunt ad proximum, et ad illas potius spectat vita activa, ut eleemosyna ad dandum illam, et per justitiam et liberalitatem. Aliae sunt virtutes morales quae non de per se ordinantur ad proximum, ut est esse temperatus. Illud etiam est pars vitae activae, sed minus principaliter; et si nullus de per se intendat utilitati proximorum, non gerit vitam activam, sed est melius. Ideo opus est quod si aliquis gerat vitam, quod intendat aliquo modo utilitati proximorum. Indirecte tamen virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam; sed caritas Dei per se ad contemplativam vitam pertinet directe.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum prudentia pertineat ad vitam activam

Respondetur per duas conclusiones: quod si capiamus proprie prudentiam, spectat ad vitam activam. Secunda est, quod aliquando prudentia capitur pro sapientia, et tunc est conclusio: quod isto modo potest pertinere ad vitam contemplativam.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum docere sit actus vitae activae an contemplativae

Doctor dicit quod docere habet duplex objectum. Uno modo, quod est ad docendum, et tunc est conclusio, quod illud est ad vitam contemplativam. Aliud est legere, et sic illud pertinet ad vitam activam. Vide litteram quia hic nihil est.

In articulo quarto quaerit sanctus Thomas an in patria maneant actiones vitae activae. Respondet quod in patria solum manet vita contemplativa. Vide litteram.

QUAESTIO CENTESIMAOCTOGESIMASECUNDA

De comparatione vitae activae ad contemplativam

ARTICULUS PRIMUS

Utrum vita activa sit potior quam contemplativa

1. — Doctor ponit duas conclusiones. Prima est, quod vita contemplativa loquendo secundum se est potior vita activa. Secunda est, quod nihilominus non est inconveniens quod in casu vita activa sit potior et perfectior. Vide litteram.

2. — Apud sanctos antiquos non erat controversia circa hoc, sed dicebant ut hic dicit sanctus Thomas. Tamen juniores ut Henricus Gandensis, *Quodlib.* 12, [q. 28], dicit quod simpliciter loquendo vita activa est perfectior, et impugnat rationes sancti Thomae quas adducit ex Philosopho; nam dicit quod procedunt illae rationes ex ignorantia, quia Philosophus non cognoscebat aliam vitam; nam si cognovisset vitam supernaturalem, dixisset vitam activam meliorem, quia per eam est additus ad gloriam. Patet Mat. 25: *Esurivi* etc., ubi Dominus exigit opera misericordiae ad dandum gloriae praemium.

Secundo arguit: quia vita activa est magis meritoria quia fertur in Dei et proximi bonum; et Dominus ubicumque promittit gloriam, petit bona opera: ergo. Item, status episcoporum perfectior est statu religiosorum; sed episcoporum est status vitae activae, quia habet inquantum episcopus gubernare Ecclesiam et dare eleemosynam.

3. — Ad haec argumenta respondetur dupliciter. Primo ad primum, vita activa est melior, transeat: ergo est perfectior, nego consequentiam, quia vos non probatis nisi quod sit utilior, et non quod sit perfectior. Quia quid est perfectior, unus equus, vel quaedam massa auri? Certe equus est perfectior, tamen utilior est massa auri. Superius etiam diximus ad hunc modum quod virtutes intellectuales sunt perfectiores;

sed virtutes morales magis habent de ratione virtutis quam intellectuales, quia faciunt hominem magis bonum: ergo. Et hujus signum est quia magis honoratur sapiens quam alius vacans jejunio et abstinentiae: ergo est major perfectio in virtutibus intellectualibus, et tamen magis meretur jejunans et abstinens se, quia sunt opera humilia et imperfecta, et ideo est magnum meritum in hujusmodi operibus. Secundo etiam dico quod nos non comparamus contemplationem ad vitam activam, sed vitam contemplativam quae includit dilectionem Dei et caritatem; et sic patet quod vita contemplativa, non solum est perfectior, sed etiam est majoris meriti. Absolute ergo vita contemplativa est perfectior et majoris meriti.

Secundum argumentum Henrici erat de statibus praelatorum, qui est perfectior; et tamen gerunt vitam activam: ergo. Respondetur dupliciter ad hoc. Primum dicitis, status episcoporum est multo perfectior, concedo; et gerunt vitam activam, transeat. Ergo est perfectior vita activa, nego consequentiam, quia quando sic facitis istas comparationes, non debetis sic facere illas, sed totum ad totum, vel partem ad partem, vel perfectissimum ad perfectissimum; quia si vos capiatis in una parte perfectissimum et in alia non, tunc non bene comparatis, quia si comparatis aurum ad partem argenti, non est bona comparatio, sed debetis comparare totum aurum ad totum argentum. Sic facit Henricus. Comparat perfectissimum in vita activa ad non ita perfectum in vita contemplativa. Et sic quando comparatur vita episcoporum, quae est activa, ad contemplativam, comparatur perfectissimus gradus vitae activae ad minimum gradum contemplativae, scilicet vitae religiosorum. Sed si comparetis episcopum uni homini qui est in deserto contemplando, tunc non erit perfectior. Secundo dico concedendo quod status episcoporum sit perfectior. Et tamen sua vita est activa: ego nego, quia profecto nec Gregorius nec Augustinus nec Bernardus *De consideratione* ad Eugenium dicunt quod vita episcoporum solum est vita activa, sed est mixta ex activa et contemplativa, nam oportet episcopum orare et docere (1). Unde sicut est perfectissimus gradus vitae activae vita episcoporum, ita est perfectissimus gradus vitae contemplativae. Ex quo patet maximum esse episcoporum errorem qui nunquam orationi et contemplationi vacant. Nam Gregorius papa, Augustinus episcopus, et Bernardus et multi etiam regebant Ecclesiam. Sed quantum vacaverunt studio et contemplationi, patet ex his quae

(1) S. BERNARDUS, *De consid.*, l. 1, c. 7. ML 182, 737.

scripserunt. Nam beatus Gregorius fuit papa, et habuit monachos, et etiam scripsit multa quae nos non possumus legere, et legit plura quam nos possumus legere. Sed non est dubium quin in hoc non semper consumpsit tempus cum esset episcopus. Profecto putant modo praelati hujus temporis quod postquam sunt episcopi, non debent videre librum nec orare. Putant enim quod totum negotium sit habere lites, excommunicare hunc et alium. Et hoc non dicitur nisi de episcopis illis qui nunc boni dicuntur.

4. — Sed dubitatur: in quo gradu tenendum est hoc quod vita contemplativa sit perfectior quam activa, an sit haereticum oppositum dicere.

Respondetur quod in scriptura sacra nunquam invenietis istos terminos, scilicet vita activa et contemplativa, nec in concilio; et sic videtur quod non sit haereticum, postquam in scriptura sacra hoc non habetur nec est determinatum, nec apud doctores antiquos inveniuntur isti termini, vita activa et vita contemplativa. Nam beatus Gregorius ad Tertullianum utitur istis terminis. Dicere inquam quod meditari in esse divino non sit majoris meriti quam dare eleemosynam, non est haereticum. Secundo dico quod si revera capiatur vita contemplativa sicut debet capi, scilicet prout includit dilectionem Dei, ut hic capit sanctus Thomas et beatus Gregorius, dicere illam non esse perfectiorem vita activa, non solum est erroneum, sed haeresi proximum videtur, quia est dicere quod dilectio non sit majoris meriti quam dare eleemosynam, cum hoc sit primum et potissimum mandatum. Sed ego credo quod Henricus Gandensis et alii qui oppositum dicunt non capiunt isto modo vitam contemplativam, nisi prout solum includit meditari. Et sic capiendo non solum non est haereticum, sed fortasse dicunt verum.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum vita activa sit majoris meriti quam contemplativa

Doctor ponit duas conclusiones. Prima est, quod contemplativa est majoris meriti quam activa. Secunda conclusio est, quod nihilominus cum hoc stat quod aliqui qui se exerceant in vita activa, magis mereantur quam qui in vita contemplativa. Vide litteram.

Dubitatur circa ea quae hic dicit sanctus Thomas, nam facit argumentum: aliquando licet dimittere vitam contemplativam propter activam: ergo perfectior est vita activa. Propter hoc dubitatur an, in casu quo relinquenda est vita contemplativa propter activam, in illo casu liceat dimittere vitam contemplativam. Respondetur quod sic, immo est majoris meriti, quia nunquam majus bonum est relinquendum pro minori bono, quia alias non esset relinquenda nec esset bonum consilium relinquere. — O, relinquitur propter bonum aliorum! — Dico quod hoc nihil est, quia ex eo quod relinquunt propter bonum aliorum, relinquunt etiam propter bonum proprium. Lege argumenta.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum vita contemplativa impediatur per activam

Doctor ponit unam distinctionem, quod vita activa potest dupliciter considerari. Uno modo, quod sit maxime intentus rebus exterioribus, et isto modo non se compatiuntur. Alio modo potest considerari, non inquantum ad actus exteriores, sed etiam diximus quod virtutes morales non pertinent ad vitam activam (*sic*); et sic secundum hoc sunt composibiles, immo dico quod isto modo vita contemplativam non potest esse sine ista vita activa. Vide litteram.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum vita activa sit prior quam contemplativa

Doctor ponit unam distinctionem, quod dupliciter aliquid dicitur prior. Uno modo, natura, et isto modo prior est vita contemplativa quam activa. Alio modo, generatione, et isto modo est prior vita activa. Vide litteram.

Circa hunc articulum nota quod ad contemplationem spectat oratio, meditatio et etiam laudes. De oratione multas laudes invenimus, et aperte beatus Gregorius dicit esse majoris meriti quam aliquod aliud opus, et adducit exemplum de Moyse, qui ivit ad orandum dum erat Israeliticus populus in bello, et vicit populus propter orationem

Moysi. Ecce ergo quomodo Moyses melius gubernavit populum orando quam pugnando. Et de Tobia inducit Gregorius, quod licet multa bona opera faciebat, tamen orationes ejus obtulit angelus coram Domino. Et sic laudes sanctorum doctorum de vita contemplativa accipiendae sunt prout includit orationem. De cujus laude beatus Gregorius duos edidit libellos; et beatus Ambrosius super illud Lucae, 10, *Maria optimam partem elegit* (1), et beatus Chrysostomus in quodam opusculo contra vituperatores vitae monasticae (2), mira dicunt de secunda alia parte contemplationis, quae est meditatio, studium scripturae sacrae et verae sapientiae meditatio. Etiam de tertia parte contemplationis mira habentur apud sanctos doctores, ut est laudare Deum, ut faciunt clerici et monachi in choro. De alio genere novo contemplationis, quod est meditari de Deo et de angelis, quod nunc habent monachi, qui manent per tempus longum elevati, nihil cogitantes, bonum quidem est, sed parum invenio in scripturis, et revera non est illud quod sancti viri commendant. Vera contemplatio est lectio scripturae sacrae, studium verae sapientiae; alii vero qui non possunt studere, orent.

---

(1) S. Ambrosius, *Expos. in Lucam*, l. 7 (c. 10, v. 42). ML 15, 1809.
(2) S. J. Chrysost., *Adversus oppugnatores vitae monasticae*. MG. 47, 319 ss.

QUAESTIO CENTESIMAOCTOGESIMATERTIA

De officiis et statibus hominum in generali

Ab isto loco incipit decima pars hujus Secundae secundae, quae divisa fuit a principio in decem partes.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum status in sui ratione importet conditionem libertatis vel servitutis

Doctor declarat originem primaevam quam habet hoc, et postea ponit conclusionem, quae talis est: Non est dubium quin status significet a primaeva significatione quamdam positionem partium in ordine ad totum, et non quamlibet positionem, sed naturalem. Vide litteram.

De hac materia parum invenietis apud alios doctores. Henricus Gandensis *Quodlib.* 12 impugnat totum quod dicit sanctus Thomas. Specialiter impugnat illud quod dicit, scilicet quod status dicit obligationem. Arguit sic inducendo ad contradictionem: quia sanctus Thomas dicit quod status pertinet ad libertatem vel ad servitutem; sed in servitute nulla est obligatio, vel saltem in libertate nulla est obligatio: ergo. Secundo arguit quod totum hoc sit falsum, quia qui est in gratia vel in peccato, dicitur esse in statu peccati vel gratiae; et tamen talis status non dicit obligationem, quia nullus dicitur obligari ad hoc quod sit in gratia vel in peccato: ergo. Tertio, quia status incipientium etiam non dicit obligationem. Etiam virgo dicit statum, sed non obligationem; idem de viduis et conjugatis. Et tamen non dicunt obligationem. Ergo.

Ad haec breviter dicimus: parum refert scire quid sit status vel quid non sit, ad cognoscendum theologiam. Et sanctus Thomas voluit

tractare totam materiam moralem, ita quod nulla esset pars moralis de qua non specialiter tractaret. Et ut vidimus in materia de prudentia, ordo multum facit ad intelligentiam rerum. Ideo sanctus Thomas colligit totas materias miro ordine. Et sicut philosophi invenerunt decem praedicamenta, quae sunt decem termini communes omnibus rebus, quae praedicamenta nihil refert quod distinguantur vel non distinguantur; sic Philosophus tractans quid sit anima, procedit per decem praedicamenta, et est optimus modus. Sic sanctus Thomas ponit totam materiam moralem, decem praedicamenta, septem virtutes, tres theologales et quatuor cardinales, et gratiam gratis datam, et vitam activam et contemplativam, et statum. Sic erat necessarium ut comprehenderetur tota materia moralis. Unde considerando sanctus Thomas, invenit quod status dicit servitutem vel libertatem, quia per hoc differt episcopus a clerico, quia episcopus est unius uxoris vir et non potest di[s]cedere a sua ecclesia; sed clericus tantum habet sacrificare. Differt etiam monachus a conjugatis, quia monachus alligatus est religioni, et conjugatus est alligatus suae uxori; et etiam differt ab episcopo, quia episcopus est liber, monachus autem servus.

Ad argumentum Henrici: ad primum, dicendum quod sanctus Thomas non dicit quod status respicit servitutem vel libertatem, et ita quod status dicit obligationem, et ita est. Sed intelligi debet etiam vel non obligationem. Et sic respondetur ad alia argumenta Henrici, quae nihil probant profecto.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum in Ecclesia debeat esse diversitas officiorum vel statuum

Doctor ponit conclusionem, quod est convenientissimum et perfectissimum quod sint diversi status hominum. Ibi in littera ad probandum hoc ponit analogiam quamdam et optimam. Vide illam. Haeretici putant quod omnes debent esse conjugati, quia omnes debent esse aequales, et non debent esse clerici. Putant inquam quod omnes son tan grandes bestias como ellos. Non est necesse disputare de hoc.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum officia distinguantur per actus

Doctor ponit conclusionem, quod distinguuntur status hominum penes actus. Vide litteram, quia hic nihil est notandum praeter illa quae sanctus Thomas dicit.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum differentia statuum attendatur secundum incipientes, proficientes et perfectos

Doctor ponit conclusionem, quod status spirituales perfecte distinguuntur penes incipientes, proficientes et perficientes. Vide litteram.

Quid prodest hoc scire quod Doctor dicit? Revera multum prodest, quia non debent esse eadem officia incipientium et ceterorum, quia quando aliquis est in poenitentia, exercitium illius non debet esse idem officium sicut et perfectorum. Toti enim sunt in contemplatione, sunt omnino separati a quocumque periculo. Sed incipientes hoc debent solum procurare, ut evitent pericula peccati et sint contenti quod non habeant peccatum. Similem distinctionem ponunt philosophi in bonis; quia dicunt quod quidam est gradus continentiae, et hi sunt qui luctantur cum passionibus et tandem vincunt; alius est status temperatorum, in quo passiones sunt sedatae et facilius vincunt passiones. In hoc gradu posuimus in *Prima secundae* virtutes morales esse connexas. Itaque quamvis sint in aliquo periculo, facilius tamen evitant. Itaque studium istorum debet esse facere bonum. Sed in sinistra debent habere gladium quo se defendant et dextera [ms. extra] aedificare. Sed in incipientibus contrario modo. Tertius status est heroicus, in quo nulla est tentatio, quae vocatur aggregatio perfectorum, in quo dicit Philosophus pauci pervenerunt, cum etiam est communis omnibus hominibus.

QUAESTIO CENTESIMAOCTOGESIMAQUARTA

De statu perfectionis in communi

ARTICULUS PRIMUS

Utrum perfectio christianae vitae attendatur specialiter secundum caritatem

1. — Nunc notate quod ab isto loco usque ad finem sunt quaestiones animadvertendae. Respondet ergo sanctus Thomas ponendo conclusionem: quod perfectio christianae vitae attenditur secundum caritatem. Vide litteram.

Cajetanus emendat litteram articuli. Dicit enim quod loco de ly *specialiter* debet poni *substantialiter*, tam in titulo quaestionis quam in corpore articuli. Sed vere omnes codices refragantur. Sed tamen rationabiliter emendat Cajetanus vel per *specialiter* semper *essentialiter* et *substantialiter*.

2. — Dubitatur: quid est hoc dicere quod perfectio vitae christianae attendatur secundum caritatem? Respondetur quod perfectum praesupponit bonum, et perfectio est excellentia bonitatis. Et sic quando dicimus quod perfectio vitae christianae consistit in caritate, intelligimus quod substantia bonitatis christianae et bonitas christiana est penes caritatem. Itaque major bonitas est in eo qui habet majorem caritatem. Vult inquam dicere sanctus Thomas: non dicitur melior christianus qui majores eleemosynas dat vel qui plus jejunat, sed ex eo quod habet majorem caritatem. Et haec est bonitas simpliciter, quae non tollitur nisi per illud quod est contra caritatem Dei vel proximi. Unde peccata venialia non tollunt caritatem Dei nec proximi quia leviter offendunt.

3. — Dubitatur de qua caritate loquitur hic sanctus Thomas, an de infusa, an de actuali dilectione Dei. Videtur quod de infusa, quia ubi est major caritas, ibi est major gratia et sic major perfectio.

In contrarium est quia hoc nihil est dicere, quod qui habet majorem gratiam, sit melior. Hoc clarum est, scilicet quod bonitas major est quando est major caritas, quia qui est magis gratus Deo, magis bonus est, quod est falsum; nam ideo magis gratus est quia magis bonus, et non econtra. Unde provenit haec major bonitas? Dico quod non etiam a caritate infusa, licet illa distinguat inter filios regni et perditionis. Sed dicitur magis bonus a caritate actuali. De hac actuali caritate loquitur Paulus quando dicit: *Super omnia caritatem habentes, quod est vinculum perfectionis* (Col. 3, 14). Et sic si miles quidam perfectius diligat Deum quam monachus, ille est melior christianus. Itaque sanctus Thomas intelligit de caritate actuali, et de hac dicit quod ille est melior christianus qui plus diligit Deum et proximum.

4. — Sed dicetis vos: verum est quod hoc consistit in dilectione proximi et Dei; sed dicunt monachi perfectius esse tenere silentium quam dare eleemosynam. Hoc inquam est quaerere, in quo consistit dilectio Dei et proximi.

Respondetur quod tantum sunt ad hoc duae regulae. Prima regula est naturalis, ex natura rei, quia quod est in gloriam Dei, ut orare, sacrificare, laudare etc., etiam quidquid ex natura rei facit aliquid spirituale vel corporale in utilitatem proximi, illud est ex caritate. Secunda regula est: quod licet sciamus ex natura rei quid placet Deo, non tamen scimus quid magis placeat Deo. Sed tamen quidquid est in honorem Dei et in utilitatem proximi, est opus caritatis. Et hoc ex sacra scriptura et dictis sanctorum tantum nobis potest constare. Nam ex natura rei et ex sacra scriptura constat quod Deus non complacet in operibus quae sunt in detrimentum proximi; sed diligit Deum qui non furatur et qui non committit aliquod peccatum. Unde habemus argumentum contra haereticos redarguentes vitam christianorum, quia consistat in caeremoniis. Non attendunt qualiter Deus suaviter omnia disposuerit. Si sine illis posset diligi, non opus esset illis; sed ponuntur quia sic diligitur Deus. Secunda ergo regula est: quod scimus ex sacra scriptura et ex dictis sanctorum quid maxime placeat Deo, et in illo consistit dilectio Dei. Nam nos non possemus ex natura rei scire quod placet Deo baptizari, sed ipse revelavit. Idem de credendo Trinitatem personarum. Et sic si possemus Deum diligere et proximum furando et

homocidia perpetrando, non esset peccatum. Sed disponit Deus omnia suaviter, quia omnia quae praecepit sunt directe ad utilitatem proximi vel ad honorem Dei. Statim quod cesset iste finis, cessat praeceptum.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum aliquis in hac vita possit esse perfectus

Doctor ponit distinctionem, quod dupliciter potest considerari perfectio, et deinde ponit conclusiones. Vide omnia clare in littera.

Dubitatur circa hoc, quia si ita est quod in hac vita potest aliquis esse perfectus, quid requiritur ad illud? Dicetis enim quod perfectio attenditur secundum caritatem; sed in dilectione datur magis et minus. Et sic quaeritur quae dilectio Dei et proximi requiritur.

Respondetur ex verbis sancti Thomae, dupliciter aliquid dicitur esse perfectum. Uno modo, quod est simpliciter tale, sicut dicitur perfectus homo qui habet omnia quae requiruntur ad hoc quod simpliciter et absolute dicatur talis, ut aethiops non dicitur simpliciter albus, quia non habet omnia quae requiruntur ad hoc quod simpliciter dicatur albus, et sic non est perfecte albus. Etiam aqua tepida non est simpliciter calida, quia non habet omnia quae requiruntur ad hoc, sed est secundum quid. Secundo modo dicitur aliquid perfectum quod habet excellentiam quamdam in sua specie, ut dicitur perfectus equus. Sic in proposito, cum quaeritis quid requiritur ad hoc quod sit homo perfectus, dico quod primo requiritur illud quod requiritur ad hoc quod sit simpliciter talis. Et isto modo quicumque diligit Deum et proximum, id est qui non peccat mortaliter, est simpliciter bonus et perfectus. Et de illo intelligitur illud Matthaei 5 (v. 48), *Estote perfecti* etc., nam qui non peccat mortaliter, est simpliciter bonus. Et etiam intelligitur eodem modo illud quod Dominus dicit: *Nisi abundaverit justitia vestra* etc. (Mat. 5, 20). Etiam isto modo intelligitur illud Jacobi (2, 10): *Qui deliquerit in uno, factus est omnium reus.* Et sic videtur quod dicat Jacobus quod requiritur quod nihil desit. Alia est perfectio quae est excellentia virtutis et bonitatis. Et isto modo non sufficit quod quis sit simpliciter bonus, sed quod habeat excellentiam. Et hoc est quando homo non solum vitat peccata mortalia, sed etiam venialia. Et ultra illam perfectionem non est progressus. Et de ista perfectione

dixit Dominus Matthaei 19 (v. 21) juveni: *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes et da pauperibus.* Ad primam perfectionem sufficeret servare mandata, non tamen ad secundam. Et ista secunda perfectio, ut bene notat sanctus Thomas in littera, non est de necessitate salutis.

Dubitatur: quia Doctor dicit quod perfectio secundo modo consistit in hoc quod totaliter feratur in Deum. Sequitur quod non est talis perfectio possibilis viatori, quia impossibile est quod homo per longam vitam vitet omnia venialia. Et augetur dubium, quia non solum peccata venialia impediunt et retardant affectum hominis ne totaliter feratur in Deum, sed multa alia quae licita sunt, sicut divitiae, uxor, ut Paulus dicit: *Solutus es ab uxore, noli quaerere uxorem* (I Cor. 7, 27). Non quia non licet, sed quia impedit ne feratur in Deum. Sequitur ergo quod nullus est qui possit esse perfectus secundo modo.

Respondetur ad hoc quod talis perfectio est possibilis. Et quando dicitis, non potest quis omnia vitare venialia et alia quae impediunt, dico quod Doctor solum dicit quod illa affectu excludantur, id est quod homo gerat propositum ad vitandum venialia et ad tollendum ea quae licita sunt quae impediunt ne feratur in Deum. Et sic non dicit sanctus Thomas quod effectu debeat omnibus renuntiare, sed affectu; et hoc potest esse in hac vita. Secunda perfectio recipit magis et minus secundum quod quis laborat ad evitandum peccata venialia magis vel minus.

Vide tertium argumentum sancti Thomae

ARTICULUS TERTIUS

Utrum perfectio viae consistat in praeceptis, an in consiliis

Ex hoc loco profecto poteritis videre quomodo Doctor, non solum non dicit quod caerimoniae monachorum sunt bonae, sed profecto parum illis tribuit, contra istos haereticos, qui dicunt quod monachi multum tribuunt suis caeremoniis. Tunc ponit Doctor unam distinctionem, et deinde ponit conclusiones. Vide in littera.

Argumenta sunt notanda, in quibus declarat etiam totam materiam. Forsan ista est disputatio de nomine, quia moderni dicunt quod quando aliquis adimplet praeceptum, adimplet consilium. Sed hoc non videtur

conformiter ad sanctos, quia alia est materia quae est proprie de praecepto, et alia est proprie de consilio. Itaque quando dixit Dominus: *Abi et vende omnia quae habes,* haec est materia consilii. Sed subdit: *Et sequere me,* ista est materia praecepti.

Sed est dubium circa illud quod dicitis, scilicet quod perfectio consistit in dilectione Dei et proximi. Si hoc est verum, sequitur quod sunt omittenda consilia; melius esset quod aliquis relinqueret ista consilia et exerceret se in dilectione Dei et proximi, et per consequens videtur quod ista consilia sint frustra. Respondetur: sine dubio ita est, quod melius est si vos detis mihi aliquem qui plus diligit Deum et proximum non jejunando et habendo uxorem, melius est quod habeat uxorem. Sed *quis est hic et laudabimus eum?* Unde solum curandum est de praeceptis ad statum perfectionis.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum quicumque est perfectus sit in statu perfectionis

Conclusio est quod nihil prohibet quod aliqui sint perfecti et non sint in statu perfectionis et econtra.

Dubitatur circa conclusionem in qua dicit Doctor, quod nihil prohibet quod aliqui sint perfecti et non sint in statu perfectionis, et econtra alii sunt in statu perfectionis et non sunt perfecti. Hoc probat de malis religiosis, qui sunt in statu perfectionis et non sunt perfecti. Dubitatur inquam comparando bonum ad bonum, et saecularem bonum ad aliquem bonum religiosum, utrum possit esse quod saecularis sit perfectus et non religiosus, qui tamen non est malus; et sic est dubium utrum saecularis perfectior esse possit quam religiosus qui servat regulam suam.

Et videtur quod non, quia ista sunt media ordinata ad majorem perfectionem: ergo qui servat erit perfectior. Confirmatur. Quia communiter doctores dicunt quod in voto solemne remittuntur omnia peccata quantum ad culpam et poenam.

Utinam sit verum! Et non solum doctores moderni dicunt hoc, sed etiam antiquiores ut Beda etc. Et adducunt ad hoc multas rationes, quia nullus est tam obnoxius poenae temporali, quin possit satisfacere

vel per eleemosynam vel per alia bona opera satisfactoria. *Peccata tua eleemosynis redime* (Dan. 4, 24). Sed majus est quod aliquis seipsum donet quam donare pecuniam. Ergo majoris satisfactionis est dare seipsum per votum solemne, et sic redimit omnia peccata. Tunc sic: professio est majoris satisfactionis quam quaecumque alia opera poenalia: ergo majoris perfectionis erit quam alia opera: ergo quicumque bonus religiosus excedit in perfectione alios saeculares, quia actus qui est magis satisfactorius est magis meritorius.

Sed dices quod non est hoc verum, quia jejunium est magis satisfactorium, et tamen oratio est magis meritoria. Hoc non valet, quia hoc provenit ex difficultate quae est in jejunio, sed ratio meriti provenit ex bonitate in objecto, et sic sequitur assumptum, quia in professione non est difficultas. Ergo provenit ex parte objecti.

Respondetur non est dubitandum de conclusione Doctoris, non solum comparando malos religiosos ad malos saeculares, sed etiam bonos ad bonos. Ratio est quia perfectio non consistit in operibus consilii, sed in operibus praecepti, id est consistit perfectio in materia praeceptorum et non consiliorum. Consistit inquam in dilectione Dei et proximi, et non in aliis quae non sunt praecepta. Sed religiosi differunt ab aliis quia sunt circa materiam consiliorum. Et sic stat quod saeculares circa materiam praeceptorum magis prosint quam religiosi, et sic erunt perfectiores et[si] non sint in statu religiosorum.

Dubitatur circa illud quod dicit, quod status perfectionis est per actum exteriorem. Contra, quia potest esse votum solemne per actum interiorem; et istae solemnitates sunt de jure humano: ergo.

Respondetur quod non est possibile votum solemne fieri sine aliquo actu exteriori, quia requiritur quod aliquis tradat se et quod Ecclesia recipiat. Quantumcumque quis velit novam religionem profiteri, non esset votum solemne nisi Ecclesia recipiat. Nam votum solemne est quasi quidam contractus, ubi hinc inde oritur obligatio, id est ex parte profitentis et ex parte Ecclesiae recipientis, ut patet lege prima ff. de obligationibus et actionibus (1).

Doctor in solutione argumentorum dicit quod nos, quando comparamus status, non vult intelligere quoad actum interiorem, sed exteriorem; et secundo etiam dicimus quod quantum est de se, status iste exterior religiosorum et episcoporum utilior est et melior ad interiorem quam sint alii status. Lege argumenta.

(1) *Digest.*, lib. 44, tit. 7, n. 1.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum praelati et religiosi sint in statu perfectionis

1. — Doctor ponit conclusionem, quod religiosi sunt in statu perfectionis atque episcopi, ut bene probat Doctor per ea quae requiruntur ad statum perfectionis. Vide litteram.

Circa hoc quod dicit sanctus Thomas de episcopis, qui obligantur ad illa quae sunt perfectionis, movet Cajetanus dubium: utrum episcopus faciat votum. Respondet dominus Cajetanus quod episcopi nullum votum habent, nec explicitum nec implicitum, quia non habetur in jure, sed assumit illud officium. Habet tamen votum acquivalens, id est obligationem sui officii, quia ad episcopum pertinet animam ponere pro ovibus suis, et habet obligationem ad illud, et sic est in statu perfectionis. Unde infert Cajetanus: si debet ponere vitam, tenetur etiam multo magis ponere bona temporalia, non solum in necessitate, quia isto modo etiam tenentur alii omnes. Aliter tenetur episcopus quam alii; nam episcopus obligatur tempore necessitatis et extra necessitatem quando est utile quia habet ex officio. Non sic alii. Unde diximus in materia de caritate, quod si sit pestis in sua dioecesi,—quod Deus avertat,—tunc episcopi habentes curam animarum, etiamsi alii fugiant, ipsi non debent fugere, sed semper manere ad favendum animabus ovium suarum, et sic ultra tempus necessitatis obligatur alio tempore.

2. — Dubitatur circa solutionem ad secundum argumentum: an religiosus qui non implet regulam suam, sit peccator hypocrita ex eo quod non habet nisi habitum; et si est hypocrisis, an sit mortale. Respondet Cajetanus quod absolute in religiosis non servare illa quae sunt religionis non est hypocrisis, quia nullus dicit se servare; nam si religiosus diceret se servare et non servaret, esset hypocrita. Hypocrita est ille qui non intendit servare, sed vult simulare quod servet. Et non solum intelligi debet de actibus ad quos quis tenetur qui obligant ad culpam, ut castitas, paupertas et obedientia, sed etiam de aliis qui non obligant ad tantam culpam, ut silentium. Et talis dicit quod peccat mortaliter quia est vera hypocrisis.

3. — Sed dubitatur quare est mortale peccatum quod quis exhibeat se sanctum, cum tamen non sit, quia licet hoc sit mendacium, non tamen

est mendacium perniciosum; nam ubi est hoc prohibitum? Multa enim sunt prohibita mendacia, sed illa non sunt peccata mortalia nisi sint perniciosa. Sed hoc non videtur mendacium perniciosum: ergo.

Respondetur quod videtur quod sit peccatum mortale. Et ad argumentum, dico quod simulare se servare sanctitatem cum non velit ex intentione servare regulam ordinis sui, est mendacium perniciosum, et ideo est peccatum mortale. Et quod sit mendacium perniciosum, patet, quia est cum injuria aliorum; nam ratione sanctitatis quam iste fingit, recipit ab aliis honorem et eleemosynam. Et sic credo quod tales sunt in statu peccati mortalis, et sic etiam episcopus simulatus. Ille profecto peccaret mortaliter quia tribuit illi honorem supra alios ratione dignitatis quam non habet, et sic facit aliis injuriam.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum omnes praelati ecclesiastici sint in statu perfectionis

1. — Doctor ponit conclusionem: quod alii praelati vel constituti in sacris ordinibus praeter episcopum non sunt in statu perfectionis.

Materia hujus articuli servit solum ad hoc quod sciamus a quo statu in quem liceat transire. Dominus Majoris in *Quarto Sent.* tractat hanc quaestionem, et dicit quod curati sunt in statu perfectionis. Et Henricus Gandensis *Quodlib.* 12, q. ultima [*recte* q. 29] idem disputat egregie; et Parisius singulis annis disputatur de hoc, et forte quaestio est de nomine. Unde illi qui dicunt quod curati sunt in statu perfectionis dicunt quod non requiritur aliqua obligatio, sed sine obligatione potest quis esse in statu perfectionis; et sic quia ex hoc quod ordinantur ad ea quae sunt perfectionis, sunt in statu perfectionis, quia etiam debent ponere vitam pro ovibus suis. Henricus, ut dixi, nititur multis argumentis impugnare sanctum Thomam, quia dicit quod curati habent obligationem; et respondet ad argumentum sancti Thomae.

Cajetanus respondet ad omnia argumenta illata contra sanctum Thomam, et dicit quod nullo modo curatus dicat obligationem. Sed quare vos dicitis quod episcopi habeant obligationem, et non curati? Ratio est quia episcopi sunt pastores principales; curati autem sunt vicarii episcoporum: ideo majorem obligationem importat episcopatus quam curatus.

2. — Solet dubium moveri an ordo curatorum sit de jure divino. Et Parisius disputatur de hoc. Et videtur quod sic, quia loco illorum septuaginta duo successerunt Apostoli qui erant loco curatorum; sed tamen hoc fuit dependenter ab episcopis, scilicet per modum vicariorum. Ita curati sunt tamquam vicarii ipsorum episcoporum. Itaque ille ordo solum est tamquam vicarii, et non tamquam de per se illis competens; et sic est de jure divino, sed dependenter. Unde quidam doctor Parisius dicebat mihi, quod episcopus non poterat absolvere aliquem sine licentia parrochi, nam dicebat quod curatus haberet illum ordinem. Sed nihilominus fecimus ut palinodiam decantaret.

3. — Argumenta sancti Thomae sunt notanda. Est dubium in primo argumento ex Hieronymo, qui videtur dicere quod presbyteri non differant ab episcopis. Sed sanctus Thomas dicit quod verum est dictum Hieronymi quantum ad nomen, quod idem sit episcopus et presbyter. Sed revera Hieronymus non solum quantum ad nomen videtur dicere quod conveniant, sed quantum ad actiones, et dicit in communi deberent administrare Ecclesiam episcopi cum aliis presbyteris. Ob id Cajetanus dicit quod sanctus Thomas non solum intelligit de nomine, sed dicit, vult Hieronymus dicere quod non constat nobis ex scriptura differentia inter episcopos et presbyteros. De hoc nos in Quarto diximus in dist. 24. Sed Durandus ibi, q. 5 putat quod Hieronymus fuerit istius sententiae, quod non sit differentia inter episcopum et presbyterum stando solum in jure divino. Sed dicit, opinio communior et securior est quod de jure divino episcopi habent potestatem supra presbyteros. Et Armacanus lib. 11, ca. 77 et 8, disputando de hoc dicit quod potestas ordinis et consecrationis aequalis est. Sed de potestate jurisdictionis loquendo dicit quod major est in episcopo quam in presbytero, nam presbyter potest facere sacerdotes et consecrare, sed prohibitum est auctoritate Ecclesiae quod sacerdos non faciat. Confirmatur. Quia aliquibus presbyteris permissum est dare diaconatum et confirmare, ut beatus Gregorius permisit: ergo. Et sic quod adducitur ex beato Augustino contra arrianos, quod est haereticum hoc dicere, dicendum est quod intelligitur quod est haereticum dicere quod habeant tantam potestatem jurisdictionis; ita est. Sed non intelligitur de potestate ordinis, quia aequalis est in omnibus haec potestas ordinis. Sed quidquid sit de hoc, communis opinio est in contrarium, nam dicunt communiter quod non habent potestatem ordinis presbyteri, secundum quam possent alios ordinare et consecrare.

Arguit Armacanus: quia non legimus quod dederit aliam potestatem nisi quam dedit in cena Christus dicens: *Hoc facite in meam commemorationem* (Luc. 22, 19); et post resurrectionem quando dixit: *Quorum remiseritis peccata, remittentur eis etc.* (Joan. 22, 23). Sed omnia ista dicuntur in ordinatione sacerdotum. Ergo sacerdotes habent eamdem potestatem quam Apostoli habuerunt a Christo per verba supra posita (1).

Ad hoc argumentum respondetur quod Christus, quia habuit potestatem excellentiae, potuit dare potestatem sicut voluit etiam sine verbis, et sic potuit dare simul potestatem sacerdotalem et episcopalem quomodo voluit et quibus verbis voluit; sed Ecclesia non sic potest tradere. Unde ex consuetudine Ecclesiae nobis constat quod sit alia potestas sacerdotis et episcopi, quia distincte dantur; et sic est tenendum.

Alii dant solutionem ex verbis Hieronymi, quod scilicet in primitiva Ecclesia tempore Apostolorum, in principio praedicationis evangelii, in una civitate fiebat unus presbyter et ille erat episcopus; et fortasse non ordinabatur diaconus quin ordinaretur presbyter, et sic tunc nulli erant presbyteri quin essent episcopi. Et fortasse hoc voluit Hieronymus dicere, et postea propter schisma divisio facta est. Sed ista solutio non placet domino Durando, sed dicit quod erant alii episcopi et alii sacerdotes, quia ita Dionysius dicit. Certe credo quod tempore beati Dionysii ita erat, sed non in principio praedicationis Apostolorum; et sic haec est bona solutio.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum status religiosorum sit perfectior quam status praelatorum

1. — Doctor ponit conclusionem: quod status episcoporum perfectior est quam status religiosorum. Omnes conveniunt in hoc. Et Doctor dicit in articulo sequenti in solutionibus argumentorum quod episcopi sunt in statu perfectionis exercendae; quia praesupponitur ad hoc quod sit episcopus, et ad hoc [quod] faciat suum officium, quod sit perfectus et habeat majorem dilectionem Dei et proximi quam alii, ut patet ex hoc quod antequam Christus Petro committeret oves, dixit:

(1) ARMACANUS, *Summa in quaestiones Armenorum*, lib. 7 per totum.

Amas me plus his? (Joan. 21, 15). Ex hoc inferunt doctores quod oportet episcopum esse perfectiorem aliis ut recte expleat officium suum. Debet enim esse calidus ut alios incendat. Sed religiosi sunt in statu perfectionis adquirendae, quia debent per religionem adquirere. Et sic status spiscoporum est perfectior.

2. — Sed contra istam determinationem sunt argumenta. Primo ex cap. *Per tuas* de voto et voti redemptione, ubi est casus quod quidam presbyter fecit votum ingrediendi religionem, et post votum electus est in episcopum. Quaeritur coram pontifice quid est facturus. Respondet ei summus pontifex: "Discretioni tuae consulimus, ut, si tuam desideras sanare conscientiam, regimen resignes Ecclesiae, et reddas vota Deo tuo". Ex quo videtur probari quod status religiosorum est perfectior, quia non licet acceptare episcopatum et dimittere votum.

Ad hoc varie respondent doctores. Ostiensis respondet quod talis erat indignus episcopatu, quia fecerat votum intrandi religionem intra tempus praefinitum et non impleverat illo tempore, et erat fractor voti, et ob id merito dicitur ei quod non accipiat episcopatum Nescio an ista solutio valeat, quia hoc est divinare, nam solum habet quod fecit votum, non tamen quod fuit transgressor. Item, quia per unum peccatum mortale non fit quis indignus, quia poterat dolere. Et sic solutio non videtur sufficiens.

Ob id Panormitanus aliter respondet, quod si acceptasset episcopatum ex dilectione Dei ut ei inserviat, bene faceret. Si tamen ex ambitione ut praesit aliis, tunc debebat ingredi religionem. Sed haec solutio nihil valet, nam quis sciebat an ex ambitione acceptaret? Et revera videtur timoratae conscientiae, ex quo nolebat acceptare episcopatum ante consilium papae. Unde apparet quod non haberet talem ambitionem. De hoc inferius dicemus latius.

Pro nunc aliter posset responderi, quod de statibus possumus loqui dupliciter. Uno modo, quantum est de se ex suo genere. Et isto modo status episcoporum est perfectior quia importat perfectionem jam in actu; non sic status religiosorum. Alio modo possumus loqui moraliter quantum ad id quod invenitur in statibus, nam nunc revera statuum securior est status religiosorum quam episcoporum, quia periculosum est esse episcopum. Nam valde difficile est gerere recte officium pastoris, et sic inveniuntur plures boni religiosi quam episcopi. Sicut ordo carthusiensium est perfectior quam ordo Benedicti; sed si ordo carthusiensium jam perierit malis moribus, an liceret transire ab ordine Benedicti ad ordinem carthusiensium? Certe non. Itaque non

solum debemus respicere illa quae sunt per se, sed etiam circumstantias. Et sic papa illi respondet quod melius erit si fiat religiosus quam si episcopatum acceptet, quia status episcoporum est periculosissimus status. Et sic quia verisimile est quod erit melior si sit religiosus, nam ut ait Paulus *(sic), qui amat periculum peribit in illo* (Eccli. 3, 27); ideo debet potius acceptare illud, in quo non est periculum. Et haec videtur solutio textus.

3. — Sed [arguitur] contra hoc: ergo eadem ratione illi qui est religiosus non licebit acceptare episcopatum. Respondet negando consequentiam, quia per hoc quod fit episcopus, non desinit esse religiosus, debet enim servare jejunia quae spectant ad religionem et possunt stare in statu episcoporum; alias est quoddam apostatare. Solum excusantur ab obedientia et paupertate. Et sic non est simile, et ita potius augetur in illis perfectio quam perdatur.

Adducuntur alia jura Alexandri tertii, cap. 1 de renuntiatione [*Litteras*], et Innocentii tertii, cap. *Ad supplicationem*, et in cap. *Nisi*, ubi in illis locis papa concedit facultatem ut transeant ad religionem quidam episcopi. Arguitur ex hoc quod, quia si episcoporum esset perfectior status, male fieret dando licentiam ut transiret ad religionem. Respondetur et patet ex textibus, nam omnes tales habebant causas peculiares, non solum transeundi ad religionem, sed etiam relinquendi episcopatum. Et sic argumentum non procedit. Vide de hoc Majoris in 4, d. 38, q. 6 ubi plura de hoc dicit. Sed semper oportet memoriae mandare quod oportet animadvertere omnes circumstantias, et sic verum est [quod] minus proficiet in statu magis perfecto quam minus perfecto. Vide argumenta Doctoris.

In articulo octavo quaerit sanctus Thomas an status curatorum sit perfectior quam religiosorum. Respondet quod status religiosorum est perfectior quam curatorum. De hoc vide Waldensem libro *De sacramentis*, cap. 32.

QUAESTIO CENTESIMAOCTOGESIMAQUINTA

De his quae pertinent ad statum episcoporum

ARTICULUS PRIMUS

Utrum liceat episcopatum appetere

1. — Doctor ponit unam distinctionem, quod in episcopatu tria possunt considerari: unum quod est principale, prodesse aliis; aliud est eminentia seu honor istum, et tertium est bonum temporale. Tunc ponit conclusionem ut patet in littera.

2. — Hic sunt aliqua dubia. Primum, an sit illicitum appetere episcopatum absolute. Videtur quod non, quia licet appetere alios honores temporales per se loquendo, si non apponatur aliqua alia mala circumstantia, ut licet appetere esse praetorem et esse magistratum. Patet, quia viri boni hoc faciunt; et non reprehenduntur in confessione, immo laudamus illos et juvamus: ergo videtur quod liceat appetere honorem temporalem. Item, Aristoteles 4 *Ethic.* dicit quod hoc spectat ad magnanimitatem, et oppositum scilicet quod quis honores sibi debitos fugiat est pusillanimitatis (1). Confirmatur quia dato quod spiritualia et temporalia distinguantur, tamen honor ejusdem rationis est: ergo. Item, quia licet episcopatus sit res spiritualis, tamen honor qui inde provenit est res temporalis. Ergo si licet appetere honorem in magistratu temporali: ergo etiam in spirituali. Item, quia licet appetere alias excellentias humanas, ut divitias ad subveniendum familiae y ser gentilhombre; ista desiderare non est peccatum, dummodo non velim divitias propter malum fidem.

Secundo arguitur: licet appetere honorem spiritualem sine cura animarum, ut canonicatum; nec doctores hoc condemnant. Hoc patet;

---

(1) Aristot. *Ethica Nic.*, l. 4, c. 3, n. 37. Didot 2, 46.

licet petere: ergo appetere. Et tamen est quid spirituale: ergo. — O, dicetis non est ita magnus honor canonicatus sicut episcopatus! — Hoc nihil facit, quia si parum honorem licet appetere, ergo etiam magnum. Item, quia potest esse canonicatus tam pinguis sicut episcopatus; cierto más querría ser canónigo de Toledo que obispo de anillo.

Ultimo arguitur: quia multi appetunt episcopatum; et tamen de hoc non reprehenduntur nec propter hoc sunt in statu damnationis, ut patet de illis qui sequuntur imperatorem, et major pars nobilium qui studet Salmanticae hoc desiderant; et non reprehenduntur propter hoc: ergo.

3. — In contrarium est sententia omnium sanctorum.

Respondeo per propositiones. Prima: Appetere episcopatum non est intrinsece malum, sicut adulterium et mendacium et furtum, ita quod nullo modo possit bene fieri. Patet quia, ut Doctor dicit, tempore necessitatis licet appetere, et sic erat quando Paulus dixit: *Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat* (I Tim. 3, 1). Et in hoc omnes conveniunt.

Secunda propositio: Appetere episcopatum propter quemcumque finem temporalem, ut sint ditiores et eminentiores, illicitum est absolute loquendo. Haec probatur a Cajetano, quia talis pervertit ordinem naturalem rerum: ergo illicite facit. Probatur. Quia ordo iste est quod honor et celsitudo quae est in episcopatu ordinatur ad utilitatem proximorum: ergo pervertere quod velit episcopatum propter honorem, est referre majus bonum in minus. Item, quia est periculosum: ergo illicitum, nam est periculosum sui et aliorum si male regat. Et probatur melius. Quia omnes sancti hoc dicunt, et Christus in evangelio dicit, quod qui amat primos recubitos in cena etc.; et hoc sufficeret in rebus moralibus, etiamsi rationes apparerent in contrarium quod liceret.

Tertia propositio: Absolute loquendo, nisi aliunde excusentur, appetere episcopatum est malum quia est periculosum: ergo. Item, quia absolute loquendo, cum simus aequales, est injurium quod quis velit imperare alteri.

In his tribus propositionibus conveniunt omnes doctores quos ego viderim. Ita tenet dominus Hadrianus in 1 *Quodlib.;* ita Silvester in verbo *Episcopus*, § 3, et dominus Majoris in 4, d. 2[4], q. 7. Omnes ita dicunt, et ita tenendum est, quamvis sint nonnulli qui non advertunt ad hoc.

4. — Dubium secundum est, an hoc sit mortale, scilicet in casu in quo est illicitum.

Cajetanus ponit distinctionem, quod dupliciter potest contingere quod quis episcopatum appetat propter celsitudinem, divitias et honores. Uno modo, quod divitiae sint finis rei, ita quod opera et industria quae exercentur circa episcopatum ordinentur in consecutionem divitiarum etc. Et isto modo est peccatum mortale quod quis appetat episcopatum ordinando ad honorem proprium et non ad salutem proximorum, quia hoc est cum magna jactura et injuria aliorum, et haberetur tamquam tyrannus, et sic esset mortale. Certe si rex velit gubernationem ad commodum privatum, et non ad gubernationem omnium, esset tyrannus et mortaliter peccaret. Sic etiam dicendum est de episcopo. Certe maxima injuria fieret Toletanis, qui tot millia ducatorum praestant archiepiscopo, si non haberet curam illorum. Secundo modo potest esse quod ille finis non sit rei, sed appetendi, ita quod sit tamquam motivum appetendi, tamen, habito episcopatu, quaerit utilitatem aliorum. Et dicit Cajetanus quod hoc non videtur peccatum mortale, quia sanctus Thomas non dicit nisi quod est illicitum, et si esset mortale, ipse explicaret se.

Dominus Silvester in loco citato ponit quatuor propositiones. Prima: in nullo casu licet praelationem procurare, etiamsi sit necessitas. Secunda propositio: tempore necessitatis licet appetere praelaturam si Dominus voluerit, si quis de se cognoscat quod est idoneus utcumque. Tertia propositio: extra casum necessitatis semper est illicitum appetere. Quarta propositio: est peccatum mortale appetere episcopatum et omnem praelaturam habentem curam animarum, sicut una abadía, un priorato, si hoc fiat propter honores, divitias et excellentias.

Dominus Hadrianus in loco citato videtur idem dicere, quia dicit quod est damnabile appetere episcopatum ut praesit. Majoris idem videtur dicere. Dominus Cajetanus nihil aliud dicit nisi quod appetere episcopatum ut praesit, et non ut prosit, est damnabile. Videtur quod condemnet de peccato mortali.

Dubium est revera, an appetere episcopatum in casu in quo est illicitum, sit mortale. Et sic respondetur: si quis cognoscit se indignum ad officium episcopatus, vel quia deficit ei doctrina vel mores, quia utrumque requiritur, peccatum mortale est appetere episcopatum, non quia appetit honorem magnum, sed quia facit cum injuria aliorum, et committit se periculo male gubernandi: ergo peccat mortaliter, nam qui amat periculum peribit in illo. Hoc non videtur dubium, quia facit

injuriam aliis, qui excluduntur propter ipsum ab episcopatu. Item, quia committit suos in periculum peccandi mortaliter. Nec sufficit dicere quod ipse cognoscit se indignum, tamen quod habebit bonos et doctos officiales; quia talibus officialibus debetur episcopatus. Hoc nihil est, quia totum est andar remendando. Dicetis: ergo omnes indocti peccant mortaliter appetentes episcopatum. Ego nescio. Certe credo quod sic, quia in sua ordinatione exigitur hoc, scilicet quod si sciat utrumque testamentum. Verum est quod non requiritur quod tantam habeant doctrinam sicut beatus Augustinus, sed aliquam debent habere. Nec sufficit scire latine potius quam gallice, si nihil aliud sciat.

Secunda propositio: Quicumque dubitat an sit dignus vel non et appetit, videtur quod peccet mortaliter, quia committit se periculo et injuriam facit aliis. Clarum est quod si ego appeto cathedram Salmanticae in dubio an possim prodesse, pecco mortaliter.

Tertia propositio: Qui probabiliter credit se dignum, et de doctrina et moribus habet talem probabilitatem, quia potest intentionem suam cognoscere, talis appetendo non peccat mortaliter, contra Silvestrum et forte contra Hadrianum et Majorem, cum domino Cajetano. Nam iste nec committit se periculo peccandi mortaliter, nec aliis facit injuriam, quia ipse credit se sufficientem. Sed nihilominus est illicitum appetere, quia semper cum tali probabilitate committit se alicui periculo, licet parvo, et sic est peccatum veniale.

Quarta propositio: Qui existimat se dignum, sed irrationabiliter, talis appetens episcopatum peccat mortaliter, quia ille non excusabitur ignorantia, nam exponit se periculo sui et aliorum, et fit cum injuria aliorum, quia non excusatur. Hoc est de illis qui appetunt episcopatum propter divitias et excellentiam.

5. — Sed restat dubium de illis qui appetunt propter bonum finem, ut prosint aliis. Ad hoc respondet sanctus Thomas, quod tempore necessitatis licet. Sed dubium est qui vocetur tempus necessitatis. Respondetur quod dupliciter possumus loqui. Uno modo, de illo qui rationabiliter existimat se dignum, et talis tempore necessitatis licite potest appetere ut prosit. Secundo dico quod ista necessitas potest capi large, ut capiamus pro necessitate magnam difficultatem, licet fiat per alium; et sic in tali casu liceret appetere. Tertio dico quod difficile est quod aliquis se existimet dignum sine aliqua praesumptione, saltim veniali, quia est negotium arduum, et sic tutissimum est non appetere episcopatum.

6. — Dubitatur an liceat petere illi cui licet appetere, vel an si est veniale appetere, sit mortale petere. Respondetur contra Silvestrum, in quocumque casu licet appetere, licet etiam petere; nam quid proderit appetere si non licet petere? Secundo dico quod in quocumque casu quis excusatur a mortali appetendo, excusatur etiam petendo, licet petere sit gravius peccatum veniale propter inverecundiam quam appetere; sed non mutat speciem.

7. — Dubitatur an liceat alteri appetere; ut si nobilis habeat filium, an liceat ei appetere filio episcopatum. Et videtur quod sic, quia liceret mihi eligere illum si esset in mea potestate: ergo appetere ei.

In contrarium est, quia videtur filium suum committat periculo et facit injuriam aliis. Item, quia plus potest mihi constare de bonitate mea et doctrina quam de alterius doctrina. Si ergo mihi appetere est praesumptuosum: ergo et alteri.

Respondetur quod desiderare aliis episcopatum propter finem temporalem est illicitum. Hoc clarum est, quia facio injuriam aliis. Secundo dico quod desiderare episcopatum alteri de quo scio vel dubito quod est indignus, est peccatum mortale, quia desidero magnum malum et ipsi et aliis, nam est contra caritatem proximorum. Tertio dico, si ego habeo probabilitatem quod est dignus, non est mortale nec veniale appetere ei episcopatum, immo hoc pertinet ad caritatem, quia desidero bonum etiam propter utilitatem aliorum. Ergo est bonum alteri desiderare, quia liceret mihi dare si possem: ergo optare ei. Et non est idem judicium de me et de aliis, quia de me esset praesumptuosum, illis vero nullo modo.

8. — Est dubium an illi qui habet episcopatum, liceat appetere majorem. Videtur quod sic, quia iste jam est judicatus dignus, postquam est episcopus. Et loquamur de illo qui rationabiliter obtinuit sine ambitione.

Respondetur ad hoc quod certum est, si appetat majorem episcopatum propter majorem honorem vel proventus majores, peccaret, quantumcumque esset idoneus. Et quia ista est ratio quare omnes appetunt majores episcopatus, sequitur quod omnes illicite appetunt. Secundo dico quod, si iste se cognoscit indignus, non solum ad illum quem appetit, sed ad illum quem habet, vel rationabiliter debet se indignum cognoscere, certe peccaret mortaliter, quia facit injuriam aliis, ut notum est. Si tamen rationabiliter se dignum existimat, licet appetat majorem episcopatum et peccet, non tamen videtur mortale, sed erit

veniale, si propter honorem vel divitias; si autem ut prosit, nullum est peccatum. Regulariter tamen est peccatum veniale.

9. — Aliud dubium est de istis episcopis titulo tenus: an petere talem dignitatem sit peccatum mortale. Et videtur quod non, quia nulla injuria fit subditis, nam parvam curam habent de hoc.

Respondetur ad hoc. Primum quod, si illud fiat sine rationabili causa, credo esse magnum delubrium [ludibrium], et sic fieri credo cum peccato et petentis et papae concedentis, quia est scandalum in Ecclesia. Nam regulariter omnes sunt simoniaci, omnia enim vendunt, et quae possunt, et quae non. Et sic revera cum sint pauperes, committunt multa mala. Non dico quod omnes, quia aliqui sunt boni viri. Saltim committunt se periculo; ordenan a veinte y aun a ciento. Credo quod hoc non potest fieri sine peccato mortali. Sed quod tales creentur in episcopos, rationabilis est causa, scilicet quando episcopus petit adjutorem. Etiam dico quod isto modo petere episcopatum, si sit indignus, est peccatum mortale, dato fiat sine injuria aliorum.

10. — Dubitatur an liceat appetere praebendam habentem curam animarum, ut abbatiam vel prioratum.

Respondetur per Silvestrum in loco citato, ubi dicit quod est mortale appetere quodcumque officium quod habet curam animarum, quia eadem est ratio de his sicut de episcopis. Solum enim differunt secundum magis et minus; et sic videtur quod non possit esse sine peccato.

Respondeo. Primo, de beneficio quod habet curam, de se loquendo non est peccatum, quia presbyter desiderat beneficium cum cura animarum. Ratio est quia iste jam est dedicatus Deo et judicatus dignus ab Ecclesia, nam in ordinatione datur ei potestas ligandi et solvendi; nam esse curam non est nova potestas, quia quilibet praesumitur dignus. Alioquin non deberet ordinari. Et sic licitum est presbytero appetere praebendam cum cura animarum et sine cura. Ista est sententia Cajetani in isto loco; nam dicit, etiamsi appetat ut habeat sufficientem victum, non est peccatum. Hoc dico regulariter loquendo. Nam si ipse cognoscat se insufficientem vel rationabiliter debeat cognoscere, utpote quia nescit ponere differentiam inter peccatum mortale et veniale, et inter multa alia quae ei incumbunt ex officio, peccaret, non solum venialiter, sed etiam mortaliter appetendo. Si autem est vir honestus et habet aliquam doctrinam, quamvis appetat, nullum est peccatum.

Et ad argumentum, quia videtur idem judicium de episcopatu et beneficio, dico esse duplicem differentiam. Prima, quia ad episcopatum requiritur magna perfectio, scilicet quod omnes praecedat; sed ad

sacerdotis et curati officium non tanta, nam sufficit quod sciat optime ministrare sacramenta. Secundo, quia non requiritur tanta doctrina, nam ab episcopo exigitur utrum sciat utrumque testamentum, quia ei incumbit ex officio praedicare. Tamen sacerdos curatus non tenetur ex officio ad aliud, nisi solum docere doctrinam fidei et indicere observantiam festorum et jejuniorum. Item, quia tamquam agentia principalia pertinet ad episcopos cura animarum, ad curatis vero tamquam ad agentia secundaria.

11. — Dubitatur an liceat appetere abbatiam vel prioratum.

Respondetur quod non, quia non sunt judicati digni. Nam sacerdotibus licet beneficium appetere quia jam sunt judicati digni; non tamen propterea quod quis sit monachus est judicatus dignus. Secundo dico quod potest esse peccatum mortale, quia est periculosum, sed non tantum sicut desiderare episcopatum. Saltem si est indignus, et rationabiliter se indignum debet existimare, credo revera quod peccaret mortaliter. Et ego nescio quid petunt isti religiosi, postquam sunt in monasterio, nisi ut conserventur in illo statu. Si ipse vult se eximere ab illo monasterio per abbatiam, jam iterum redeunt ad mundum, et ideo peccant mortaliter. Item, quia priores habent totaliter curam animarum; non sic parochus, nam si aliquis sit concubinarius vel blasphemus, ad episcopum pertinet eum corrigere.

12. — Dubitatur an liceat appetere multa beneficia incompatibilia secundum jus.

Dico quod regulariter est illicitum appetere plura beneficia, licet habeat jam unum. Nam quamvis sit dignus judicatus, non tamen ad tot beneficia. Item, quia facit injuriam aliis, qui sunt meliores et doct[i]ores, et nullum habent beneficium. Item, appetit cum injuria illorum quibus debet ministrare, quia omnes reditus ecclesiastici sunt tamquam stipendia et salarium pro ministerio. Sic dicit Paulus: *Qui altari servit* etc. (I Cor. 9, 13). Et hoc dico tam de episcopis quam de abbatibus et prioribus, nam ministri ecclesiastici sunt ministri saecularium a quibus accipiunt stipendia. Videant episcopi quod ministerium praestant, quia revera ego non plus dubito quod omnia dentur tamquam salarium pro ministerio quam dubito de articulo Trinitatis. Quomodocumque sit quod habeat beneficium, sive simplex, sive cum cura, tenetur exhibere ministerium, nam simplex beneficium datur ut oret. — O, ipsi recitant!.— Verum est quod ad hoc tenentur, sed recitent attente et devote. Et sic si non oret, peccat mortaliter et non est tutus. Et sic dico quod est illicitum regulariter appetere plura beneficia. Secundo dico quod vide-

tur quod sit peccatum mortale, si sine rationabili causa fiat. Potest esse causa rationabilis si sit nobilis et doctus. Sed quia non subsunt causae rationabiles, revera credo quod est mortale peccatum appetere plura beneficia, etiam cum dispensatione. Si tamen sint causae rationabiles, erit peccatum veniale appetere, quia semper est aliquid ambitionis.

Lege argumenta sancti Thomae. In primo tangitur declaratio illius dicti Pauli: *Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat.* Omissis omnibus quae dicuntur super hunc locum, videri meo Paulus non intelligit quod bene liceat desiderare episcopatum, sed vult declarare quantum bonum opus sit episcopus, et quid sit esse episcopum. Quia revera qui episcopatum desiderat, solum desiderat laborem, et non debet habere multas mulas y mozos de espuelas, sed debet insudare quomodo gregem suum pascat.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum liceat episcopatum injunctum omnino recusare

1. — Doctor ponit unam distinctionem, et juxta illam ponit conclusionem, ut patet in littera.

Dubitatur an quando injungitur episcopatus alicui, semper liceat acceptare, quia videtur Doctor dicere quod sic.

Respondetur quod dupliciter potest quis vocari ad episcopatum: Uno modo, juridice quia est electus vel praesentatus; alio modo extra, scilicet non per actum juridicum, ut si papa dicat: ego volo te creare in episcopum. Dico quod si quis juridice vocatur, ille, nisi constet de indignitate sua, potest acceptare, et non requiritur quaerat an sit dignus vel non, sed satis est quod non constet sibi de indignitate. Itaque non tenetur recusare nec excusare, nam ex eo quod est electus, habet jus, vel eo quod est praesentatus, etiamsi non sit confirmatus, quia jam est judicatus dignus, immo potest persequi postquam est electus, etsi vellent ab eo auferre. Hoc dummodo non cognoscat se indignum. Si autem vocetur modo extraordinario, utrum liceat semper acceptare, non est tam certum. Sed videtur quod si non constet de indignitate, potest acceptare, nec est peccatum quia jam judicatur dignus. Secundo dico quod bene faceret recusando, dummodo non recuset ex desidia, sed propter hoc quod timet periculum.

2. — Dubitatur an si quis eligitur a rege, et recuset finaliter; idem de papa, si eligit aliquem, an talis electus peccet mortaliter.

Respondetur quod quantumcumque vocetur a superiori, si non imponatur praeceptum necessarium, non est peccatum mortale recusare, dato male faciat, nam deberet obedire; et sic quacumque intentione recuset, non est peccatum mortale. Secundo dico quod, si cogatur per excommunicationem vel per praeceptum quod obligat ad mortale, si non constat ei de impedimento aliquo et insufficientia, tenetur acceptare, et sic finaliter recusando peccaret mortaliter. Idem de prioribus, si non volunt acceptare finaliter. Tertio dico quod, si cognoscit de se impedimentum et insufficientiam, talis recusando non peccaret mortaliter, immo videtur quod tenetur recusare, quia sicut injusta excommunicatio non obligat in foro conscientiae, sic nec injusta assumptio obligat, saltim secluso magno scandalo.

3. — Dubium tertium movet Cajetanus in solutione ad secundum sancti Thomae, utrum si praelatus praecipiat aliquid contra constitutiones quae non obligant ad culpam, teneatur obedire, ut si dicat monacho Praedicatorum ordinis sine causa: comedas carnes, an teneatur uti illa dispensatione. Respondet Cajetanus quod non tenetur obedire ei. Verum est quod si esset dubium, quia ego indigeo comedere carnes, tunc tenetur obedire. Si autem scio quod non indigeo comedere illas, non teneor obedire, quia praelatus, ut dicit Bernardus, non potest facere contra votum meum (1). Bene potest dispensare mecum quando est causa rationabilis, sed nullo modo potest praecipere, quia illud esset facere novam regulam.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum oporteat eum qui ad episcopatum assumitur esse ceteris meliorem

1. — Doctor ponit unam distinctionem et justa illam ponit duas conclusiones, ut patet in littera.

Dubitatur circa illud quod Doctor dicit, quod tenetur eligere magis idoneum; utrum liceat eligere meliorem ad regendum, sed non bonum. Itaque ex una parte est egregius gobernator, ex alia vero est peccator, occultus tamen. An ergo papa vel rex licite possint istum eligere, quia si non possunt, tenebuntur semper meliorem eligere.

(1) S. BERNARDUS, *De praecepto et dispensatione*, c. 5. ML 182, 867.

Respondetur ad hoc quod nullus est idoneus ad regendum episcopatum nisi sit bonus, quia talis est hostis; nec est confidendum de illo quod diliget filios Dei, quandoquidem non diligit Deum. Et sic oportet eligere bonum. Non tamen deberet rejici per hoc quod ex aliqua tentatione incidit in aliquod peccatum, tamen alioquin est probatus bonus et desistet. Sed fortassis adhuc constando quod sit peccator, non liceret eligere. Et sic quando eliguntur abbates in monasteriis, non solum oportet eligere bonum, sed meliorem, quia debent etiam quaerere illa quae sunt utilia. Et idem est intelligendum de illis qui curam animarum habent. Itaque debent meliorem eligere, nam tenentur quod semper melius est providere; et si non quaereret utilitatem sui populi, peccaret mortaliter. Non enim sufficit providere necessitati, quia isto modo etiam tenentur alii, sed respicere tenentur utilitatem, et non solum necessitatem. Ex quo apparet quod magnus sit error episcoporum qui putant sufficienter agi cum Ecclesia, si provideatur in necessitate per hoc quod provideat quemcumque clericum qui in necessitate sufficiat. Non enim hoc sufficit, sed requiritur quod non contemnat utilitatem magnam quam vident secuturam ex hoc quod eligit magis bonum et idoneum. Sed de hoc, in quaest. 63, a. 2 ex professo disputatur hoc, quod tenetur eligere meliorem, id est utiliorem, licet non constet quod sit mortale contrarium agere. Sed revera est magna apparentia, quia est in materia justitiae et in materia gravi, et ob id videtur quod sit mortale.

2. — Dubitatur circa illud quod dicit, quod si habeat impedimentum, non debet electus acceptare. Sunt quaedam impedimenta juris, ut irregularitas et excommunicatio; et si quis talia in se habeat, non debet acceptare. Alia sunt impedimenta quae non sunt juris, ut si sit concubinarius etc. Nam votum simplex impedit matrimonium contrahendum, sed contractum non dirimit; sic concubinatus [*ms.* concubinarius] impedit electionem episcopi sed electionem non dissolvit. Dubium ergo est de quo impedimento loquitur sanctus Thomas quando dicit, quod non debet acceptare si de se cognoscat impedimentum. Et sic utrum papa, si putabat me continentem et doctum, ego tamen scio quod neutrum habeo, an liceat mihi acceptare, quia si papa sciret, non me eligeret.

Respondetur ad hoc quod, si est electus juridice, idem est judicium ac si haberet jam; et sic si habet indignitatem quam potest tollere, potest acceptare. Nam si habeat doctrinam sufficientem, dato sit nequam, potest se emendare: tunc jam talis licite potest acceptare. Si

tamen sit indignitas quam non potest tollere, quia est ignarus totaliter, tunc licet eligatur quia est cognatus pontificis vel imperatoris, non licet acceptare, quia est cum magna injuria et pernicie aliorum.

3. — Dubitatur postquam recipit quis episcopatum, an teneatur esse melior aliis sub poena novi peccati mortalis. Dicetis: quomodo potest hoc facere? Nam potest esse aliquis sanctus qui omnes excedat. Quomodo poterit eo usque pervenire? Sed nos intelligimus quod requiritur quod sit melior communiter aliis quam alii sunt communiter. Ideo respondetur quod ad evitandum mortale sufficit episcopo quod sit bonus, id est quod servet praecepta Dei et quod faciat officium suum eo modo quo non incurrat mortale. Et quod hoc sufficiat, clarum est, quia alias esset implicatio contradictionis, quod sit bonus, et quod peccet mortaliter. Sed tamen negligentissime fit ab eis, si non laborent ut emineant super omnes.

4. — Dubitatur: an si episcopus sit in mortali, per hoc peccet alio novo peccato, ut si sit concubinarius, et punit alios qui habent concubinas. Ut ego scio de quodam archidiacono qui non est contentus cum una, sed habet tres moniales; tamen in toto suo archidiaconatu non videbitis unam, nam corrigit clericos illas habentes. An iste peccet. Revera videtur quod sic, quia ex hoc quod est episcopus, profitetur perfectionem; et ex hoc quod facit contrarium, committit peccatum hypocrisis, id est simulationis, facit enim injuriam aliis; et sic credo quod esset peccatum mortale. Si regulariter episcopus sit in mortali, videtur quod non unum peccatum mortale committat. Et hoc videtur dicere in solutione ad secundum.

5. — Circa istum articulum Cajetanus petit dubium, qua scientia debet excellere, an in jure canonico vel theologia. Respondet quod debet esse theologus. Sed non credatis quia fuit magister in sacra theologia, dicunt isti canonistae. Dicit enim Cajetanus quod debet excellere in cognitione scripturarum sanctarum. De hoc parum curant juristae, quia dicunt melius esse ut intelligant quid oporteat ad regimen et litem, et hoc solum jurista optime scit. Theologus tamen est praeferendus quando pullulant haereses. Sine dubio prout nunc regitur Ecclesia, scilicet per litem, melius jurista aget quam theologus, quia si theologus vadat ad visitandum, et inveniat concubinarium, non scit afferre secum testes et scribam et rapere ab illo un marco y suso tirar adelante. Hoc profecto non scit theologus, qui non est doctus in illis, nec oportet. Videant tamen episcopi quod in sua ordinatione dicitur: si sciunt utrumque testamentum, scilicet vetus et novum, et multi sunt qui nec

litteram sciunt. Sed non dicitur eis, an sciant utrumque ff. [*Digestum*], vetus et novum; et quod pejus est, quia dicunt quod melius cognoscunt haereses canonistae quam theologi. Et ratio illorum est quia nullus est inquisitor in Hispania qui sit theologus, sed canonista. Omnes istae sunt rationes juristarum; et ne mirum si in omnibus deficiant. Haec missa faciamus, nam quaestio est de nomine, licet in hoc erratur ab illis quantum ego credo.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum episcopus possit licite curam episcopalem deserere ut ad religionem se transferat

Respondet sanctus Thomas quod sine licentia papae non licet, ut patet in littera.

Dubitatur de illo qui videt se in periculo, dato videat quod prodest; sed tamen volumus quod ipse cognoscat quod succedet alius qui aeque bene gubernabit et melius: an in tali casu liceat relinquere episcopatum et volare ad religionem. Nam si iste sciret quod deberet succedere quidam pessimus, tunc clarum est quod non posset, quia tunc male gubernaret episcopatum.

Respondeo quod non licebit, quia iste faceret injuriam; nam est matrimonium quoddam inter episcopum et ecclesiam suam, quia est tamquam vinculum perpetuum quo ecclesia ligatur episcopo et econtra. Ita quod nisi ipse non sit perniciosus, ecclesia non potest alium quaerere et relinquere istum; sic episcopus non potest relinquere sine licentia sponsae, scilicet ecclesiae. Et sic si papa sine rationabili causa dispensaret cum isto quod relinqueret sine consensu canonicorum et aliorum qui sunt in tali episcopatu, male faceret quia fieret injuria.

Dubitatur an in casu in quo liceat episcopatum dimittere, scilicet si postquam videat quod non potest regere, dato visum fuerit juste electum, an teneatur relinquere. Et mirabile est quod si perdat scientiam quod debeat dimittere.

Respondetur primo, quod ex quacumque causa ipse ad talem statum pervenerit, non posset regere episcopatum sine pernicie aliorum. Sine dubio tenetur relinquere et petere liberationem. Secundo dico, quia videtur quod nunquam talis casus esse possit quin possit aliter provideri, scilicet per viros suos, quia potest papa dare ei coadjutorem

ex bonis ipsius, et sic sufficienter providetur. Sed si non possit recte providere nec per se nec per alios, tenetur relinquere. Et hoc dummodo fuerit legitime electus, quia si male est electus, dato per alios possit, tamen cum jam se cognoscit non idoneum, male facit exequendo, et tenetur relinquere quia facit cum injuria aliorum.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum liceat episcopo propter aliquam persecutionem corporaliter deserere gregem sibi commissum

1. — Doctor ponit unum fundamentum, et ex illo infert duas conclusiones, ut patet in littera.

Doctor non sine causa movet hanc quaestionem, quia videtur in principio Ecclesiae fuerit contentio inter praelatos et doctores. Tertullianus fecit librum egregium *De fuga episcopi in persecutione*, ubi tenet tamquam necessarium quod, non solum episcopo non licet fugere in persecutione, sed nulli christiano, quia esset prodere Christum (1). Etiam dicit, si sit additus ad salutem, et dato nullum scandalum sequatur, quia fit injuria fidei Christi. Et adducit illud, *Qui me confessus fuerit coram hominibus* etc. *Et qui me erubuerit, erubescam et ego eum coram Patre meo* (Mat. 10, 32-33). Nam dicit quod christiani sunt milites Christi; et sicut milites qui desererent regem in bello essent tyranni, ita etiam christiani, nam christianus qui fugit, fugit ex castris, quod non licet. Nec licet occultare se, nec redimere se pecunia, quia hoc esset negare Christum. Et adducit verba Pauli in Actibus Apostolorum, qui dixit discipulis suis: *Quid facitis lacrimantes, moventes cor meum? Ego volo ire Jerosolymam, et non solum pati vincula, sed mortem pro Christo* (21, 13). Et Eusebius adducit in *Historia scholastica* [*lege, Ecclesiastica*] exemplum quod cum esset edictum a Maximiano ut omnes interficerentur, nullus voluit egredi; et rursus fecit edictum, quotquot essent extra, darentur gladio, et nullus mansit nec puer in civitate. Illud est christianum agere. Et totum hoc confirmat in libro illo *De militia Christi* de quodam egregio viro qui sine causa confessus est Christum, et praeceptum est ut interficeretur, et reprehendebatur a quibusdam christianis ex eo quod sine causa confessus

(1) Tertullianus, *De fuga in persecut.*, c. 11. ML 2, 134-135.

esset, sed Tertullianus defendit illum optime fecisse. Et ad auctoritatem quam adducit sanctus Thomas, *Fugite de civitate in civitatem* (Mat. 10, 23), dicit non intelligitur hoc in perpetuum, sed pro illo tunc, quia debebant praedicare fidem; et sic si Apostoli perseverassent, interficerentur, et sic non esset qui fidem praedicaret. Sed postquam jam fides est praedicata, non licet fugere, ut patet de Paulo, qui cum incoepit praedicare et persequebantur eum, fugit in Damascum, sed postquam habuit Titum et Timotheum, voluit ire Jerosolymam.

Sed opinio sancti Thomae est opinio omnium sanctorum, quod liceat fugere, nam fugit Athanasius et Cyprianus, et dicit Hieronymus de illo libro Tertulliani quod fuerit compositus adversus Ecclesiam (1). Et sic non est dubium quin in persecutione liceat fugere, et contrarium dicere est periculosum.

2. — Dubitatur circa secundam conclusionem, an episcopi teneantur praesentialiter residere in suo episcopatu.

Quaestionem hanc tractat Cajetanus egregie in isto loco, et in sententia dicam majorem partem eorum quae ipse dicit. Et videtur quod non tenentur adesse, quia vel esset de jure divino, vel humano. Si de humano, consuetudo potest tollere. Item, quia posset per dispensationem papae fieri. Et probo quod non sit de jure divino. Quia si esset jus divinum, non daremus tot instantias, quia propter multas causas potest esse absens. Quia omnis obligatio est ex fine. Sed obligatio episcopi residendi est propter finem ad curandum salutem populi. Si ergo potest aliquis absens ita curare salutem aliorum, sequitur quod non tenetur residere, dummodo sufficienter sit provisum. Tertio arguitur: quia est consuetudo christianorum pene omnium episcoporum, qui in aliis rebus aestimantur boni viri, nec hoc reputatur apud illos peccatum nisi veniale, immo putant quod bene faciunt acompañando al rey. Sequitur ergo quod non tenentur ad residendum, quia ad summum qui resident in suis ecclesiis sunt duo aut tres. Et augetur dubium, quia est lex in Hispania quod episcopi praesideant in Consilio regis, ut est videre de episcopo Ovetensi y de Badajoz et similibus, et sic videntur quod tales excusentur.

3. — In contrarium est quia isti sunt pastores boni quia dicit Christus: *Ego sum pastor bonus* (Joan. 10, 11). Et Petro dixit: *Pasce oves meas* (id. 21, 17); et per Ezechielem vocantur pastores. Ergo tene-

(1) S. HIERONYM., *De viris illustribus*, c. 53. ML 23, 698.

tur ipse pascere per se, nam pastor est ille qui per se servat gregem, quia qui per alios pascit, non dicitur pastor, sed dominus gregis. Si ergo episcopus est pastor, debet pascere per se.

Dominus Cajetanus ponit conclusionem: quod episcopi jure divino tenentur sub mortali personaliter residere in suis ecclesiis. Verum est quod quando fecit hanc quaestionem, non erat episcopus, sed postea. Probatur. Quia episcopi non possunt implere illud ad quod tenentur jure divino nisi resideant: ergo tenentur residere. Probatur major, quia officium episcopi exigit multa, et doctrinam, administrationem sacramentorum et sacramentalium, et consecrare ecclesiam et ordinare. Sed ista non possunt fieri nisi a praesenti episcopo. Ergo tenentur praesentialiter adesse. Et quod spectent ad ipsum ista, patet de doctrina, quia dicitur ei in ordinatione: Vade et praedica verbum Dei; et dicit Paulus: *Oportet episcopum esse doctorem* (I Tim. 3, 2), id est ut doceat et quod praesit in sollicitudine. Ergo ad omnia haec requiritur quod sit praesens. Certe male poterit praedicare cum sit absens. Et Ezechielis 34 (v. 4) ponuntur sex quae spectant ad episcopum, scilicet consolare infirmos, sanare aegrotos, alligare confractos, redimere abjectum, reducere errantem, custodire fortes, id est promovere dignos ad dignitatem; nam ista spectant ad episcopum ex officio; sed non possunt fieri sine ejus praesentia: ergo.

Secundo arguitur. Dominus Joan. 10 ostendit quod non potest regi populus per mercenarium pastorem, quia omnis ille qui servit mercede, est mercenarius, et sic dicit Dominus: *Qui non intrat per ostium in ovile ovium, fur est et latro; qui tamen intrat per ostium, pastor est ovium. Huic ostiarius aperit, et oves cognoscunt vocem pastoris, et propias oves vocat nominatim, et educit eas... et ante eas vadit;* quia debet episcopus ea quae praedicat primo facere, nam *Coepit Jesus facere et docere* (Act. 1, 1), et oves non sequuntur mercenarium, sed fugiunt ab eo, quia non noverunt eum. Et dicit: *Bonus pastor animam suam ponit pro ovibus suis, sed non mercenarius qui cum vidit lupum venientem, fugit, quia non pertinet ad eum de ovibus. Ego*—inquit—*sum bonus pastor, et cognosco oves meas, et cognoscunt meae me.* Et haec est differentia inter mercenarium et pastorem. Quia putatis vos quod mercenarius, etiamsi sit bonus, ponet animam suam pro ovibus suis? Quasi dicat, non ponet.

Item, quia episcopus est sponsus ecclesiae, et debet esse unius uxoris vir. Sed maritus non satisfacit uxori si sit absens, nam non generabit filios. Quam bonum esset quod maritus mitteret uxori suae alium

virum ad generadum! Sed per se debet facere. Ita profecto faciunt nunc episcopi. Mittunt ecclesiae uxori suae alium, et habet filios fornicationis.

Item quia episcopus tenetur ad ordinandum ministros et consecrandum vasa, et tamen hoc non potest per alium facere: ergo. — O dicetis quod per alium potest facere! — Hoc est de per accidens, quia si quilibet episcopus resideat in sua ecclesia, non posset implere in alia ecclesia nisi in sua. Ergo quantum est de se, tenetur residere. Et sic credo quod conclusio est vera. Et quamvis isti episcopi non credant, sed irrideant, non mihi credant, sed evangelio. Cajetanus dicit quod peccant mortaliter et quod non excusantur tales per ignorantiam; quod ista sunt tam nota, ut invincibiliter ignorari non possint, quia in lumine naturali hoc est notum. Hoc est mirum profecto, quod isti episcopi recipiant tam grande stipendium, et quod nullus procuret salutem proximorum. Et revera mihi videtur quod omnes tales sint in statu damnationis. Nec minus credo hoc quam quod sim homo. Ipsi solvant argumenta. Ego nescio profecto solvere, et utinam hoc esset murmur de illis.

Item confirmatur per verba sancti Thomae, qui dicit quod solum propter duas causas possunt deserere episcopatum. Hujus regulae generalis sunt aliquae exceptiones. Et Cajetanus ponit tres causas per quas non est peccatum non residere. Prima est ratione alicujus negotii. Et hoc potest esse triplex, scilicet vel ecclesiae propriae suae, ut si necesse sit ire Romam vel in Curiam, quia residentia est bona propter utilitatem Ecclesiae. Si ergo expedit absentia sua, bene facit. Aliud negotium est totius Ecclesiae, ut si oporteat ad concilium ire, potest ibi manere; vel ad praedicandum fidem Christi.

Sed circa hoc secundum negotium, est dubium. Nam si est verum, ergo omnes episcopi qui sunt Romae excusantur, quia sunt ibi in ministerio pontificis. Respondetur quod quando dicimus licere esse absens propter negotium totius Ecclesiae, intelligitur quando est necessaria absentia sua. Sed quando aequae bene potest fieri per alium, non excusatur per absentiam a peccato; quia si brachium potest curari per aliquam medicinam, non opus est ut scindatur brachium. Et praeterea, dato quod persona ista esset necessaria ad tale servitium perpetuo, provideatur alteri de episcopatu illius, et maneat ipse Romae si voluerit, nam in necessitate quando non potest aliter fieri, licet; sed quando non est necessarium, ad quid? — O dicetis, est secretarius papae! — Nihil ad me, quia bene potest papa habere alium qui non sit episcopus pro secretario.

Secunda causa potest esse causa spiritualis alterius ecclesiae ad tempus. Tunc excusatur per absentiam, quia lege caritatis tenetur ad hoc, scilicet ut alter alterius onera portetur. Alia causa est impedimentum, ut si sit infirmus episcopus, et medici dicant quod mutet locum, potest esse absens ad tempus. Et etiam aliquod magnum negotium potest esse causa sufficiens. Tertia causa est propinquitas, quando est causa prope ut possit providere. Istis seclusis, nulla est causa quae eos possit excusare a peccato mortali et statu damnationis.

4. — Ad argumenta in contrarium, dico quod *est de jure divino et naturali quod resideat,* quia non potest implere officium suum absens.

Ad secundum argumentum dico quod est argumentum quo omnes absentes se excusant. Sed dominus Cajetanus respondet dupliciter. Uno modo, quod dato ita esset quod provideretur ita bene per alium sicut per seipsum, non satisfacit, quia est officium personale; nam ista ecclesia conduxit te et dedit tibi pingue salarium, non ut servias per alium mercenarium. Nam nobilis non satisfaceret regi si famulum poneret loco sui. Item propterea dantur tot stipendia, quia certe mercenario tertia pars sufficeret. Ergo cum episcopo dentur tot stipendia, unde habetur quod per alium debeat procurare salutem subditorum? Item, quia juri divino non satisfacit homo per alium, quia non sufficit quod alius diligat proximum pro me. Et sic ipse tenetur et non potest per alium satisfacere. Item, ego teneor audire missam die dominica. Possumne adimplere dicendo alteri: ecce dabo tibi duos argenteos, et audi missam pro me? In veritate credo esse verum quod dicit Cajetanus. Secundo dicit negando quod aeque bene per alium fieri possit quod tenetur facere, quia est inimaginabile quod aeque bene faciat per alium, quia non potest esse tanta auctoritas in visitatore sicut in episcopo. Item, non possunt habere tantam reverentiam in ordine ad provisorem quanta est in ordine ad episcopum, quia non habent benevolentiam ad talem mercenarium. Sed dicetis quod aeque bene regitur in absentia episcopi sicut in praesentia ipsius. Fortassis hoc est quia talis episcopus est indignus, vel quia non facit illa ad quae tenetur, et sic revera non sufficit nec satisfacit nec aeque bene provident per alios. Et faciatis hoc: aspicite ea quae tenentur facere episcopi praesentes, et quae possunt facere mercenarii, et tunc videbitis quomodo nullo modo possunt facere ea quae episcopus tenetur facere. Et sic ego nego quod ita bene providerent per alios; et dato ita sit, nego quod satisfacerent.

Ad tertium argumentum de consuetudine, dico quod est mala et non potest praevalere contra jus divinum et jus naturale.

5. — Aliud argumentum contra istam conclusionem est, quia est de jure quod residentes in ecclesia Romana censentur residere in sua ecclesia propria. Item, de cardinalibus est jus quod possunt esse absentes. Respondetur primo ad hoc, quod in jure non est textus qui expresse dicat. Sed quidquid sit de hoc, dico quod jura non poterunt aliquid facere contra jus divinum et naturale, quia potest errare in hoc, cum non sit de fide. De cardinalibus, eodem modo. Et nunquam fuit talis determinatio, immo econtrario, est jus de postulantibus cap. *Bonae memoriae* [de postulat.], ubi est casus quod in ecclesia Ravennati postulaverunt romanum cardinalem in episcopum. Papa non admisit postulationem, et dixit ut iterum eligerent quia non poterat residere Romae et Ravennae. Sed magis profecto distat Salmantica a Roma quam Ravenna: ergo. Et Panormitanus ita sentit super illum locum, quod cardinalis Romae residens de jure non potest eligi in episcopum, quod credo verum. Et hoc satis erit pro isto articulo: primo, quia hic non sunt episcopi; secundo, quia forte aliquis vestrum erit episcopus. Sed quod pejus est, ipse episcopi nolunt consulere nec juristam, nec theologum. Sed si dicatur illis, dicunt: anda, que todas son opiniones y fantasías de teólogos. Et sic multi discedunt cum isto errore, et profecto credo quod in statu damnationis decedunt. Deus convertat illos eorumque illuminet intellectum ut cognoscant se male agere et resipiscant. Nam cum impius poenitentiam egerit et praecepta custodierit, vita vivet et non morietur.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum episcopo liceat aliquid proprium possidere

Conclusio est quod episcopus potest habere propria.

Quantum ad hoc, videtur quod tempore beati Thomae fuerit quaestio de hoc. Haeretici bohemi et Joannes Hus dicebant quod episcopis et clericis non licet habere possessiones, nec etiam bona Ecclesiae. Et unus est articulus Joannis Wiclef, qui fuit damnatus in concilio Constantiensi, quia dicebat esse contra sacram scripturam. Et sic determinatum est quod licet habere bona immobilia, et multo magis mobilia. Et idem videtur fuisse a sanctis determinatum, ut dicit sanctus Thomas in solutione ad secundum. Nam Cyprianus in epistola quam scripsit ad ecclesiam suam cum esset in exilio, dicit: Habete curam pauperum et si

desint bona, de propriis meis subvenite (1). Ergo habuit ipse bona propria. Et Ambrosius etiam dicit: Si imperator peteret a me praedium vel aurum, dare possem quia meum est; basilicam dare non possum quia Dei est. Notat Cajetanus in fine secundi argumenti quod beatus Augustinus et Ambrosius habuerunt propria bona, saltim in communi, licet in particulari non haberent; quamvis de beato Ambrosio videatur quod habuerit proprium etiam in particulari (2).

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum episcopi mortaliter peccent si bona ecclesiastica quae procurant pauperibus non largiantur

1. — Ista est bona quaestio. Doctor ponit unam distinctionem et ponit septem propositiones, ut patet in littera. Circa quas aliqua sunt in quibus apud sapientes non est difficultas, et aliqua sunt in quibus est difficultas.

Et prima est de bonis episcoporum, qui habent pingues proventus: an teneantur dividere bona sua cum pauperibus, et si non dividant, an teneantur ad restitutionem.

Ad hoc nos supponimus, ex mente sancti Thomae, quod bona ecclesiae sunt in manu episcopi sic quod nihil esset pro fabrica, sed sicut in primitiva Ecclesia sic quod secundum merita cujuscumque distribuerentur. Tunc si bona essent sic indivisa, respondet Doctor in fine articuli quod episcopus qui retineret sibi plus quam sufficeret, teneretur ad restitutionem, quia tenetur in quatuor partes dividere ad sensum quem sanctus Thomas ponit in littera. Sed supposito quod bona sint divisa sicut modo sunt, est dubium, quia canonici habent suam partem, et similiter episcopus et ecclesia. Et sic est quaestio, an episcopus habens amplos proventus, si non dividat in pauperibus, peccet et teneatur restituere.

Respondetur a Cajetano distinguendo. Quia vel habet solum tot reditus quot sufficiunt ad sumptus suos: et talis nec tenetur dividere pauperibus nec restituere, quia verisimile est quod isti sumptus sunt deputati ei solum pro persona sua; quia alias fieret ei injuria, nam

(1) S. Cyprianus, *Epit. XXXVI.* ML 4, 335.
(2) S. Ambrosius, Epistolarum classis prima, epist. 20. ML 16, 1051.

clericis et canonicis dantur proventus sufficientes. Ergo si sic non dentur episcopo, fieret illi injuria. Et praeterea quia illa sunt propria sua; et sicut clericus habens solum proventus sibi necessarios, non tenetur erogare pauperibus, ita ergo nec episcopus. Si autem tales proventus sint notabiliter excedentes, verisimile est quod talia quae excedunt, esse eis data pro pauperibus, ut alerent eos et constituerent hospitalia. Et sic talis tenetur dare pauperibus, et si non det, tenetur ad restitutionem. Et probatur. Quia alioquin agricola qui dat decimas, si considerentur sumptus ipsius, plus dat quam quintam partem, fieret ei injuria; et hoc recipiunt clerici, qui non sunt centesima pars. Esset profecto grave jugum christianorum, cum tamen in veteri testamento, ubi erat duodecima pars, non recipiebat nisi decimam partem. Nunc vero est quinta pars, et recipit etiam decimam partem. Item, quia tunc Ecclesia nec clerici non poterant habere aliquam possessionem nec patrimonium; nunc vero habent pingue patrimonium. Tunc dicit Cajetanus quod esset grave jugum impositum ab Ecclesia christianis, si solum deberent dare clericis. Et propterea credit quod sunt assignati proventus tam pingues tam pro clericis quam pro pauperibus. Et credo hoc esse verum. Sed de clericis qui non habent nisi simplices proventus, videtur quod non teneantur ex illis dare eleemosynam. Item, quia non sunt praelati: ergo nec patres pauperum. Sed isti episcopi, cum habeant tam amplum stipendium, videtur quod teneantur erogare illa bona quae supersunt pauperibus.

2. — Sed dubitatur, quantum teneantur dare pauperibus. Respondet sanctus Thomas quod omnia quae supersunt post sumptum, tenentur dare. Hoc dummodo notabiliter bona sua excedant post sumptum, quia si parum excedunt, potest retinere sibi sine mortali. Sed notandum quod dicimus, quod una pars redituum episcoporum est assignata pauperibus, et dicunt quod illa est domus hospitalium. Sed notandum quod si ex reditibus ecclesiasticis essent aedificata hospitalia, et ipsaemet domus hospitalium sufficiunt ad providendum gravibus necessitatibus et infirmitatibus pauperum, ut fit in hospitali Compostellae et in hospitali Caesaraugustano, praesumitur quod illic dati sunt reditus ad sustentationem pauperum, et illic non habent curare episcopi. Sed hoc rarissime fit. Et praeterea, dato sint magni proventus illis hospitalibus, tamen non sunt illi ex bonis ecclesiasticis nec ex bonis episcoporum, sed ex bonis laicorum, qui voluerunt aedificare et erigere illas domos. Sed an propterea excusetur episcopus a datione et distributione in pauperes? Credo quod non. Et sic quia habent proventus regulariter amplos

satis, ideo tenentur largam facere eleemosynam, quia alioquin esset magnum jugum et intolerabile, quod laici tenerentur tot bona eis dare, et quod non deberent subvenire in necessitatibus episcopi. Quanto magis quod in domibus hospitalium sunt innumeri pauperes et patientes graves necessitates. Et sic tenentur sub poena peccati mortalis dare eleemosynam, et tenentur ad restitutionem, ut bene dicit Cajetanus.

3. — Dubitatur de omnibus clericis, an illi teneantur dividere bona sua cum pauperibus.

Ad hoc oportet primum videre an clerici sint domini fructuum suorum et beneficiorum. Ad quod respondetur quod duplicia sunt bona clericorum. Quaedam laicalia quae non proveniunt ab Ecclesia, quae habet clericus vel ex patrimonio, vel ex industria, vel ex donatione. De istis bonis non est dubitandum quin eorum sint veri domini. Et de istis idem est judicium sicut de laicis, ut dicit hic sanctus Thomas et *Quodlib.* 6, a. 12; et sic solum peccabit si prodige consumat, sed gravius quam laicus. Alia sunt bona ex beneficiis et ecclesia. Et de his est dubium an sint domini. Videtur quod non sint domini, quia per jura vocantur dispensatores et procuratores: ergo videtur quod non sint domini.

Ad hoc respondetur quod in istis bona aliqua sunt necessaria ad sumptus eorum; et istis non est dubium quin clericus sit dominus, quia habet facultatem utendi re illa pro arbitrio suo sicut voluerit: ergo. Sed de aliis quae superflua sunt, est dubium. Et est opinio canonistarum quod eorum non sunt vere domini. Silvester in verbo *Clericus*, 4, § 3 citat Geminianum in cap. *Praesenti*, de officio ordinarii, lib. 6, et allegat Archidiaconum in cap. *Statutum*, lib. 6; et Glossa ita tenet in cap. *Quia nos*, de testamentis, et 12, q. 1, ca. *Clericus*, et 12, q. 3 ca. 1 [*Placuit*]. Vos poteritis videre Silvestrum de hoc. Et ego meditatus sum cum illis hoc, et dicunt quod ista est opinio communis, et sic dicunt quod clerici tenentur de superfluis dare; et si non dent cetera pauperibus, tenentur ad restitutionem. Sed si quaeratis, si habent 5.000 aureos, in qua parte sunt domini clerici? Non est major ratio de una parte quam de alia: dicunt quod habent dominium confusum, et satis est quod habeant dominium super 3.000 aureos et non ultra.

Contrariam opinionem tenent omnes theologi, et sanctus Thomas expresse determinat in isto articulo, quidquid dicant canonistae, quia nullus textus est in contrarium, sed ipsi ex phantasia sua invenerunt.

Est ergo dicendum quod sunt veri domini. Et de pecunia quae est deputata clerico, eadem est ratio sicut de illis quae haberet ex suo patrimonio. Et ista beneficia sunt jam deputata pro tali clerico. Et sic eadem dico quod est ratio de clericis quantum ad hoc, quia ita sunt domini omnium redituum suorum sicut laici suorum bonorum. Et ex consequenti, ad quaestionem dico quod sicut laici tenentur dare superfluapauperibus, sic clerici, et non aliter. Bene verum est quod in casu quo laicus non dat peccat mortaliter, etiam clericus, gravius tamen clericus. Sed ubi solum laicus peccat venialiter, etiam clericus venialiter. Et sic quantumcumque prodige exponat et ludat et det meretricibus, non peccat mortaliter, dummodo non negent pauperibus, nam potest uti illa pecunia sicut si haberet ex patrimonio. Nec meretrix recipiens pecuniam a clerico quantumcumque prodigo tenetur restituere. Hoc est verissimum; non tamen hoc licet publice praedicare. Sed differentia est inter laicum et clericum, quia clericus dicitur habere superfluum quia non habet filios nec filias; sed laicus qui habet tot reditus, non dicitur habere superfluum quia habet filias quas debet dotare. Et sic ad omnia quae citantur a canonistis, si vos inspiciatis, eodem modo quo loquuntur de divitibus clericis, sic etiam de laicis quod non sunt domini de superfluo. Ita dicit Ambrosius, Augustinus et multi alii, quantum ad hoc quod liceat exponere pro arbitrio suo ubi sunt pauperes extreme laborantes, sed tenentur ipsis pauperibus erogare. Sed revera veri sunt domini alio tempore.

Dubitatur quid dicendum de archidiaconibus et abbatibus et aliis qui videntur praelati: utrum sit idem judicium de istis et de episcopis vel de clericis.

Revera videtur mihi dubium, et quia habent medium inter episcopos et clericos, videtur verisimile quod non excusentur sicut clerici, sed quod tam pingues proventus qui sunt in abbatia vel prioratu et archidiaconatu sunt assignati ut constituant hospitalia pauperum; et si non faciunt, peccant mortaliter et tenentur restituere, quia alias profecto fieret injuria ecclesiae et laicis. Quia ego ignoro profecto ad quid dantur tot reditus Ecclesiae cuidam abbati, ut est in Gallia; praecipue quia sunt multi qui habent redditus 5.000 ducatorum et 6.000. Et sic videtur idem judicium sicut de episcopis, licet non sit tam certum.

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum religiosi qui promoventur in episcopos teneantur ad observantias regulares

1. — Doctor dicit quod aliqua sunt quae se compatiuntur cum officio episcopali. Et de istis est conclusio quod ad illa tenentur, sed in illis potest superior cum illo faciliter dispensare. Aliqua alia sunt incomposibilia cum episcopatu; et de istis est conclusio quod ad illa non obligantur episcopi, ut patet in littera. Non est dubium quin episcopi praecipue religiosi non debent habere magnos apparatus et sumptus in modo suo, et praecipue quia hoc pertinet ad episcopum. Sed dicit Doctor quod aliqua sunt quae se possunt compati cum episcopatu, et ad ista obligantur quia de illis fecerunt votum, et non dispensatur cum illis, ergo.

2. — Dubitatur primo de conclusione, in qua Doctor dicit quod ad ea quae religionis sunt tenetur episcopus quia fecit votum et nunquam est deobligatus. Nam videtur quod non teneatur talis ad abstinentiam a carnibus, si sit sumptus a Praedicatoribus, quia comedendo carnes, nullo modo peccat, quia etiamsi maneret in religione, frangendo, non teneretur sub culpa. Ergo nec extra religionem. Nec ad poenam, quia episcopus non tenetur ad illam poenam, quia etiam religiosus non [tenetur] ad illam poenam nisi imponatur a praelato; sed episcopo non potest imponi illa poena quia est exemptus a jure illius: ergo nullo modo obligatur.

Respondetur quod episcopi obligantur ad caeremonias. Et quando dicitis: non obligatur ad culpam nec ad poenam, concedo. Ergo non obligantur, nego. Aliqui dicunt quod etsi hic non castigentur, quod solvent in purgatorio. Sed hoc est falsum, quia non peccant venialiter transgrediendo: ergo nec punientur. Sed quomodo obligantur? Dico quod obligantur ex contemptu, nam quicumque contemnit caerimonias, peccat mortaliter. Sed laicus contemnens non peccat. Et sic si episcopus diceret quod nollet servare caeremonias, peccaret mortaliter. Et sic quamvis non servet illas, si non contemnant, non peccant nec punientur aliqua poena, sicut etiam religiosus non peccat transgrediendo constitutiones, nisi transgrediatur ex contemptu. Secundo dico, est alia differentia, quod licet episcopus religiosus comedendo carnes in die dominica, non peccet venialiter nec mortaliter, et ita temperate facit clericus qui comedit mediam libram carnis, sicut religiosus comedens duas libras, tamen non ita est de episcopo religioso, quia laudabilius

facit comedendo pisces, quia conformiter ad suas constitutiones, quam comedendo carnes.

3. — Dubitatur an episcopus religiosus teneatur ad alias caerimonias quae non impediunt officium episcopale, ut beber con dos manos. Respondetur ex Cajetano quod aliquae sunt caeremoniae in religione quae sunt convenientes in communitate et quae non ita sunt extra illam, ut quod bibant sedentes, et inclinent se quando dicunt *Gloria Patri* etc. Et ista non oportet episcopum servare. Alia tamen quae decerent, bene deberet servare, ut quod non ferat linteum, et alia hujusmodi. Tamen generaliter episcopus absolvitur ab istis caeremoniis.

4. — Dubitatur tertio, utrum ligentur censuris constitutionis suae, ut si teneantur jejunare feria sexta, non impedit officium episcopale, sed juvat potius. Ponamus quod sit excommunicatio quod quicumque violaverit, sit excommunicatus. Et videtur quod sic, quia si religiosus episcopus relinqueret sui ordinis habitum, peccaret et esset excommunicatus tamquam apostata. Ergo etiam aliam incurreret.

Ad hoc respondet dominus Cajetanus tamquam probabile quod episcopi violantes constitutiones, non incidunt excommunicationem, quia non obligantur aliis poenis minoribus, ergo nec aliis majoribus. Quia non videtur quod eximantur a minoribus et sint subjecti majoribus. Ut si aliquis fratrum afferat tunicam lineam, tenetur jejunare tres dies pane et aqua; et tamen si episcopus afferat, non obligatur ad istam poenam minorem: ergo nec ad majorem. Hoc dicit Cajetanus tamquam probabile, non tamquam omnino certum, quia non est conveniens statui episcopi quod cogatur aliquibus poenis. Et ratio est quia episcopi sunt tamquam magistri; religiosi vero sunt sicut discipuli; et sic discipuli sunt coercendi, non tamen magistri. Et sic nec episcopi ipsi qui tenent locum magistrorum, sunt coercendi nec obligantur nec tenentur sub illis censuris.

Et ad argumentum in contrarium, si relinquit habitum est excommunicatus, concedo; ergo obligabitur ad alia, nego consequentiam, quia quod incurrat excommunicationem per apostasiam est quia sic cautum est in jure, non tamen quia sit suae religionis obligatio.

5. — Et ipsemet Cajetanus in quodam opusculo eximit episcopos ab omni observantia regularum, ita quod non tenentur nec ad abstinendum a carnibus, etiamsi sit assumptus ex ordine carthusiensium, et tandem ad nullam observantiam tenetur. Sicut qui transiret ab ordine mendicantium ad carthusienses non teneretur ad observantiam mendicantium, sed carthusiensium, ita dicit de episcopis. Et dato contemnant,

non peccabunt mortaliter. Dicit tamen quod tenentur ex quadam honestate servare, et non ex vi legis, sed eo modo quo rex obligat se suis legibus, non ex virtute legis, sed ex decentia quadam, in hoc quod ipse servat quod alii religiosi. Et revera hoc est valde probabile, quia videtur difficile quod episcopus habeat duas obligationes, scilicet religionis, et praedicationis. Et ob id videtur quod ad nulla alia teneatur nisi ad castitatem et paupertatem eo modo quo episcopum decet. Et Cajetanus non putat dixisse contra sanctum Thomam, quia sanctus Thomas non dicit obligari ex religione, sed ex decentia quadam. Sed fortasse sanctus Thomas voluit loqui de rigore, et utrumque est probabile.

Si bene attendatis, hic videtur contrarium dicat magister de Victoria, nam heri dixit quod obligabantur. Non mirum, quia non viderat opusculum Cajetani, quod episcopus Cordubensis [Fr. Joannes Alvarez de Toledo. O. P.] ei ostenderat; et postquam illum vidit, mutavit sententiam. Nihilominus tamen qui velit tene[re] ut sanctus Thomas dicit, profecto probabilissime loquitur, et maxime ad opinionem communem, quia iste episcopus fecit votum; et tamen non habemus aliquod jus per quod eximatur: ergo. Etiam quod dicit Cajetanus videtur mihi probabile, et ut ingenue fatear, probabilius propter rationem quam dixi. Sanctus Thomas in solutione ad secundum dicit illud quod modo dicebamus, quod sit de rigore intelligendum.

6. — Dubitatur circa tertium argumentum: utrum si episcopus desineret esse episcopus ita quod tolleretur culpa sua, an rediret obligatio ut maneret in religione.

Ad hoc, si diceremus sicut Cajetanus, quod episcopi non obligantur ad observantiam, videtur quod talis non tenetur redire ad religionem, quia jam est absolutus a voto; et iterum non vovit: ergo. Si tamen dicamus sicut sanctus Thomas, quod tenetur observare, sic etiam dicendum est quod talis teneretur. Et magnum argumentum est ad hoc, quia talis, ut sunt isti episcopi annulares, que después de casados redeunt ad religionem, non profitentur de novo: ergo. Ad hoc videtur dicendum quod episcopi, si priventur illa dignitate vel propter merita vel propter demerita, non tenentur ad religionem, quia manent in statu suo. Solum sunt privati subditis, sicut episcopi titulares. Et sic quia tales sunt consecrati, non tenentur ire ad religionem. Et quod dicitis, quando revertuntur, non profitentur: dico quod nec opus est, quia tradunt se et hoc sufficit. Etiam, quia ipsi sunt vere religiosi. Dicit sanctus Thomas quod episcopi qui fuerunt religiosi non possunt habere proprium.

Contra est in jure determinatum quod episcopus succedat bonis paternis, et non monasterium. Respondetur quod ibi dicitur quod episcopus succedit tamquam dispensator, non tamen tamquam proprius dominus.

7. — Dubitatur an episcopi possint facere testamentum, modo sint religiosi, modo non.

Primo est sciendum quod idem est judicium de episcopis et de clericis, quibus est idem jus quantum ad hoc quod est condere testamentum. Et sic dico quod de bonis laicalibus possunt condere testamentum. Hoc habetur 12, q. 3, ca. 1, et 2 [*Placuit* et *Quicumque*], et extra de testamentis, cap. *Ad haec*, et cap. *Quia nos*. Laicalia bona sunt quae posset habere laicus et etiam clericus constitutus in potestate patris. De illis bonis potest condere testamentum, quia sunt veri domini et proprietarii: ergo possunt testari, quia non debent esse pejoris conditionis quam laici. Hoc habetur in Codice de [episcopis et] clericis, et in authentica 2 [de sanctissimis episcopis], de bonis ecclesiasticis, id est adquisitis ratione beneficii. Sive sint bona mobilia, sive immobilia, clerici nec episcopi non possunt testari stando in jure, sed talia sunt bona Ecclesiae (1). Ita determinat Innocentius [*lege* Alexander] in cap. *Ad haec*, de officiis [*recte* de testamentis], et cap. *Relatum*, extra de testamentis et 12, q. 3.

8. — Sed circa hoc dubitant doctores de clericis non habentibus administrationem, nam administrationem habent qui habent certam praebendam distinctam ab aliis, ut qui habet curatum et beneficium. Omnis talis qui potest locare et accipere, dicitur habere administrationem. Alii sunt qui non habent praebendam distinctam, sed salarium ab Ecclesia, ut si habeant mensam capitularem, et ex illa omnibus provideatur. Hoc supposito, domini canonistae dicunt quod clerici habentes administrationem, de bonis beneficii non possunt testari, ut si habeant 1.000 ducatos, stando in dispositione juris, de illis non possunt testari. De aliis autem qui non habent distinctum beneficium, sed salarium, reputant probabilius quod possint condere testamentum. Et sic canonici qui non habent praebendam distinctam, possunt condere testamentum. Et si alicui clerico detur a quodam procero treinta mil de renta, clarum est quod de illis potest condere testamentum; de aliis certum est de jure non posse.

Tertio dicunt quod nihilominus causa mortis possunt donare, et

(1) *Cod.*, lib. 1, tit. 3, n. 34; *Authent.*, collat. 9, tit. 6, cap. 19.

non solum solvere debita, sed donare, vel amicis; maxime famulis ratione obsequii possunt facere in vita causa mortis, quod determinatum est in cap. *Ad haec,* et in cap. *Relatum,* de testamentis. Sed debet fieri donatio temperate, quia factum est hoc quod non possint testari in favorem Ecclesiae, ut habetur in cap. *Ceterum,* de donationibus, et in cap. *Apostolicae,* de donationibus, et sic possunt in morte donare; quod si vivat, potest revocare. Sed quare hoc non potest facere per testamentum? Dicunt quod hoc quod est dare famulis, facit tamquam dispensator, quae dispensatio se extendit per vitam; sed testamentum solum habet vim post mortem. Sed licet ita sit quod clerici non possint condere testamentum, non credo esse quia non sunt domini, sed quia profecto factum est in favorem ecclesiae, licet sint veri domini, sicut cogitur pater ad relinquendum bona sua filiis, quamvis sit vere dominus.

Quarto dico quod, dato ita sit quod de jure non possint testari, ex consuetudine tamen praecipue in Hispania possunt condere testamentum, quod faciunt, ita de bonis ecclesiae, sicut de propriis. Et licet canonistae dubitant utrum teneat in foro conscientiae vel contentioso, dico quod in utroque tenet, nec est timendum de illo. Et hoc est verissimum, non obstante opinione contraria omnium canonistarum; immo est male factum, saltem negligenter, si clerici non faciant testamentum et relinquant consanguineis qui magis indigent quam ecclesiae. Et quia agitur in foro conscientiae, non debent se intromittere canonistae; et sic illa consuetudo est sufficiens ad hoc quod teneat in foro conscientiae. Item, quia judex compellet dare huic heredi hereditatem suam; et tamen si iste non posset in conscientia habere illam, non hoc disponerent leges: ergo. Sed dicetis: est consuetudo onerosa [*ms.* onorosa] Ecclesiae. Dico quod tempore quo illa jura sunt constituta, non erant bona Ecclesiae, sed modo jam sunt Ecclesiae satis ditissimae. Ob id dico bonam esse consuetudinem, immo laudabiliorem quod relinquat sacerdos bona sua saecularibus. Non tamen quod filiis relinquat tantum quod sit scandalum, sed eo modo quo aliis consanguineis. Etiam personis quae indigent debet relinquere, et puto melius quam tot constituere capellanias, nam sufficienter est jam cultus divinus ampliatus; et ob id puto melius esse quod relinquant hospitali, vel ad nubendum virgines, vel ad alia bona opera.

Quinto dico quod ista consuetudo non tenet in episcopis, quia sine licentia papae non possunt condere testamentum. Bene tamen clerici possunt condere ratione consuetudinis sine licentia alicujus.

QUAESTIO CENTESIMAOCTOGESIMASEXTA

De his in quibus principaliter consistit religionis status

ARTICULUS PRIMUS

Utrum religio importet statum perfectionis

1. — Doctor declarat quid sit status perfectionis, et postea ponit conclusionem affirmativam, quia semper monachi exhibent cultum Deo. Vide litteram.

Sed quid dicemus de hoc? Fortasse congruum fuerat ut aliquid diceremus praecipue in nostra tempestate. Sanctus Thomas dicit quod religio importat statum perfectionis. Aliqui dicunt quod importat statum damnationis. Nunc religiosi male audiunt ab haereticis. Nec novum est, nam arriani haeretici antiquissimi persequebantur religiosos, nam in Aegypto interfecerunt tria millia; et ideo sunt inimici religiosorum, quia non possunt eos pertrahere ad suam sectam. Et istis haereticis esset respondendum illud quod Cicero in secunda Philippica ad Marcum Antonium dicit: quid fiet hic, patres conscripti, quod nullus fuit hostis reipublicae qui non fuerit inimicus meus? (1) Sic nullus fuit hostis Ecclesiae qui non fuerit inimicus religiosorum, quia defendunt ipsi Ecclesiam. Et sic quotquot sunt qui detrahunt publice religiosos, sunt inimici Ecclesiae, et ex his verbis cognoscetis hoc. Mirum est quod cum status religiosorum sit approbatus ab Ecclesia et a conciliis, ut in concilio Vienensi vel Vencensi (*sic*), ubi multa privilegia conceduntur eis, et in Constantiensi adversus Joannem Hus et bohemios haere-

(1) Cicero, *Secunda Philippica*, 1. Didot, 9, 280.

ticos, Wiclef, qui habebat undecim articulos contra religiosos, et omnes fuerunt damnati: quomodo ergo illi qui similia dicunt, eximunt se a crimine haereseos? Alexander quartus fecit tres extravagantes super hoc. Prima incipit: *Quidam scripturae sacrae intelligentiam se habere fatentur* etc.; alia *Ex alto;* tertia *Cum olim,* ubi damnat libellos compositos adversus religiosos. Non dico quod incidunt in haeresim illi qui dicunt male de aliquibus in particulari, quia forte verum dicunt, sed de illis qui dicunt male de statu. Contra istos sunt istae determinationes, et per hoc etiam quod incipiunt oblatrare contra particulares religiosos, veniunt oblatrandum contra statum. Ob id fugiendum est. Et ne mirum quod in una religione sint duo vel tres mali, cum reliqui sint boni; nam si nos inspiciamus saeculares, major pars est mille vitiis illaqueata. Quid mirum si in una religione duo vel tres inveniantur? Quanto magis quia tales habent multos coadjutores, et ideo citius resurgunt. Ob idque, ut dixi, melius est quod nec etiam contra particulares fratres oblatretur.

Redeundo igitur ad propositum dico quod defensionem religiosorum scripserunt graves doctores; Chrysostomus contra impugnatores vitae monasticae, et sic defendit ut regerat maledicta in ipsos detractores. Etiam sanctus Thomas scripsit opusculum egregium de hoc, et inter modernos Thomas Waldensis in prima parte egregie adducit omnes doctores quotquot scripserunt contra tales impugnatores. Et Roffensis contra Lutherum, nam unus articulus est damnatus contra Lutherum de hoc; et Chlichtovaeus etiam scripsit de hoc.

2. — Sed dicam breviter quare ipsi male sentiant de fratribus. Respondetur. Dicunt quia mutaverunt statum christianitatis, hacen bandos en la Iglesia. Sed legatis vos Eusebium, qui adducit quemdam judaeum Philonem, qui tempore Apostolorum ponit sic fieri. Ille Philo scripsit male de monachis, nam pauperes erant Apostoli et reliquerunt omnia. Possemus nos dicere haereticis: quare vos relinquitis antiquam Ecclesiam? Secundo quia ipsi dicunt, quare ferant vestem distinctam religiosi? Respondetur ad hoc quod nullus est habitus qui sit perpetuus, et sic religiosi deberent habere habitum quotidie variatum. Sine dubio quod omnes sancti qui religionem instituerunt, coeperunt a principio habere habitum vilem quo utebantur tunc homines, et postea religiosi manserunt cum illo. Et ratio quare monachi utuntur isto habitu, est quia non est curiosior nec carior. Sed ex hoc arguunt haeretici: ergo vos portantes talem habitum estis hypocritae. Dicit Lucianus in quodam Dialogo, quando quaerebatur de quodam philosopho quod vestem vilem haberet. Ipse dixit: "Mirum est quod citharoedo tribuis

vestem propriam et sutoribus..., et bono nullam vestem tribuis" (1). Nonne boni debebant vestem habere? Sed respondeo sicut sanctus Thomas, quia ipsi dicunt nos esse hypocritas. Quaero: vel iste habitus est bonorum, vel est malorum, vel indifferenter ad utrosque. Si malorum, ergo non fingimus nos sanctos. Si indifferens, ergo non sumus hypocritae. Si bonorum, ergo dato quis ferat, non committit hypocrisim, quandoquidem illud est proprium bonorum. Item aliquis debet ferre talem habitum. Et praeterea, quia habitus non facit monachum.

3. — Etiam haeretici accusant monachos quod revocent a nuptiis homines. Primo, nullum vidi monachorum qui hoc faciat. Sed Paulus faciebat: *De virginibus praeceptum Domini non habeo; consilium autem do tamquam misericordiam consecutus ut non nubant* (I Cor. 7, 25). Et adhuc beatus Ambrosius dicebat quod non poterat praedicatione virgines facere abstinere a nuptiis (2). Ergo. — O dicetis periret mundus! — Non timeatis, quia non omnes erunt virgines. Item, quia monachi qui nunc sunt non est quingentesima pars orbis; ob id non est contra populi multiplicationem. Item, Aristoteles dicit II *Polit.* quod habendum est consilium ne redundet multitudo in civitate ut possit bene vivere (3). In tantum quod Aristoteles dicat, licet aliqui non ex propria sententia dicant, quod esset procurandus aborsus in feminis, quod est sacrilegium. Si ergo hoc est verum, non est melior ratio quam quod aliqui sint caelibes.

4. — Etiam haeretici dicunt quod religiosi sunt seditiosi et factiosi homines, id est banderizos, que nos defendemos unos a otros, que nos queremos mucho. Hoc est crimen quod gentiles objiciebant christianis, quod faciebant conciliabulum. Et respondet ad illud crimen Origines contra Celsum confitendo et profitendo crimen, quod verum est quod ita est de secta nostra, ut simus unum corpus et unanimes et diligamus invicem fratres sicut nos ipsos (4). Et utinam ita esset, quod monachi se diligerent sicut seipsos. Illud profecto esset laudabile. Et quod facerent conciliabulum, dabatur christianis tempore Trajani, ut Plinius secundus in epistola ad Trajanum respondet, quod bene invenit quod surgebant christiani antelucanum, et conveniebant et adjurabant non malum, sed ut non occiderent nec mentiantur. Ad hoc faciebant conciliabula, ut nullus juret et ut non rapiant alienum et ut orent adivicem

---

(1) LUCIANUS, *Cynicus*, 16. Didot, 769.
(2) S. AMBROSIUS, *De virginibus*. l. 1, c. 5. ML 16, 206.
(3) ARIST., *Politica*, l. 2, c. 3, nn. 6-8. Didot 1, 504.
(4) ORIGENES, *Contra Celsum*, I, 1. MG 11, 651-654.

pro omnibus. Si non faciunt monachi aliqui, sibi imputetur. Et respondet Tertullianus in *Apologia*, nam eodem modo loquebantur gentiles de christianis sicut de religiosis (1). Et Chrysostomus respondet ad illud quod dicunt: quare segregatis vos? Respondet sic: faciunt sicut Joannes Baptista et Elisaeus et Elia. Et dicit: Secedo ut te non videam nec audiam, et vellem oculis carere et auribus ne te audiam, nec te videam. Et secedo, dicit Chrysostomus, quia non invenio loquelam Christi inter vos, scilicet, *sit sermo vester est, est* etc., quia vos semper respondetis: no, juro a Dios; si, voto a tal. Sed in solitudine, in religione loquuntur simpliciter sicut Christus docuit. Item, non est praeceptum in evangelio: *Si quis dixerit fratri*, fatue, *reus erit judicio?* (Mat. 5, 22): dicit Chrysostomus: ego quaero homines qui non dicant sibi male et appellent fatuos (2).

5. — Aliud quod criminatur est quod sint nequam homines religiosi, et quod plurima faciunt facinora, y que se salió un fraile, un fraile, et alter furatus est a quodam mercatore totum aurum quod secum afferebat ex India. Ad hoc crimen respondet Tertullianus duobus modis. Primo, quia ista crimina sunt ab hostibus ficta et cum passione dicta et tamquam veri inimici. Sed ubi historiae et testes? Profecto nunquam tale invenitur. Secundo, respondet quod in Ecclesia est locus poenitentiae, nam malos nos non defendimus. Tertio dicit, et in hoc potestis videre innocentiam christianorum, quia facinora christianorum vos habetis notata quae sunt apud vos consueta, quia si aliquis christianus occidit alium, luego lo guardais para siempre; et si furatur, etiam, quae intra mille annos contingit. Sic etiam potest dici de monachis. Est mirabile hoc. Dato quod ita fuisset quod unus monachus fuisset perditissimus homo: videtis quotidie o cada año? Non profecto. Et sic respondet Seneca ad simile argumentum quod faciebat contra philosophos, et comparat vitam philosophorum ad vitam aliorum, et comparat mala philosophorum ad aliorum bona. Nam dato philosophi comedant, non ebriantur sicut alii; et dato bibant ex mercede, non rapiunt. Et tandem concludit: felices eritis quando vitia philosophorum imitari coeperitis (3). Est hoc notandum, nam sic felices essent isti qui derident religiosis, si inciperent vitia ipsorum imitari. Et sic ego non dubito quod non est aliquis christianus melior omnibus monachis.

---

(1) Tertullianus, *Apologeticum*, c. 39. ML 2, 533-534.
(2) S. J. Chrysost., *Homil. in Matthaeum XVI*. MG 57, 249.
(3) Seneca, Epist. 90. Didot 745.

6. — Aliud crimen est quod religiosi sunt servi tamquam condolentes. A un hijo de un bueno llevaisle a ser siervo. Hoc provenit ex ignorantia, nam servus non differt a libero quod liber habeat facultatem male agendi, et servus, non; quia beati non sunt servi, tamen non possunt male agere. Et tamen haec est differentia, quia servi timent, non liberi, nam boni non timent. Et sic nulla est gens quae vivat sine timore nisi soli religiosi, quia etiamsi omnes convenirent contra unum religiosum, non timet. Et haec est vera libertas; et alii sunt servi quia timidi, vel quod non perdant quod habent, vel quod ab alio afficientur malo. Sed quidquid sit de hoc, servire Deo est vera libertas. Et beatus Petrus in prima canonica, 2 dicit: libertas in christiano non est male facere, sed benefacere et habebit laudem. Et II Petri 2 videtur declamare adversus haereticos istos: dicit quod sunt audaces, sibi placentes, qui sectas introducere non metuunt, blasphemantes, voluptatem existimantes etc.

7. — Circa litteram primi articuli movet dubium Cajetanus, quia videtur quod sanctus Thomas non probat quod sint in statu perfectionis; nam religio est virtus per quam fratres mancipant se Deo, et est distincta a caritate, quia hoc est sacrificare Deum et orare Deum. Dubium inquam est, quia Doctor hic non probat aliud nisi quod profitentur cultum divinum, id est sunt in statu in quo colitur Deus, et sic vovere pertinet ad religionem et non ad caritatem. Et sic totum quod religiosus facit ad adimpletionem voti pertinet ad religionem. Ergo non probat quod sint in statu perfectionis.

Respondet Cajetanus quod verum est, quod hoc quod est mancipare non est dilectio Dei, sed est signum dilectionis, quia istae duae virtutes sunt multum connexae, nam qui multum colit, multum diligit, et qui multum diligit multum colit. Et sic illa quae facit religiosus non pertinent ad caritatem directe, sed ad religionem. Sed quia quicumque colit Deum est signum quod diligit eum, ideo sunt in statu perfectionis.

In solutione ad tertium dicit sanctus Thomas quod sunt in religione incipientes, proficientes et perfecti: intelligitur comparando ipsos religiosos inter se.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia

Doctor dicit quod ad perfectionem duo possunt pertinere: unum essentiale, ut dilectio Dei et proximi, aliud consecutive quod sequitur ex caritate, sicut est: si quis percuserit te in una maxilla, praebe ei et alteram. His habitis ponit conclusionem negativam. Aliud est dispositive ut paupertas. Tunc ponit conclusiones. Prima est quod religiosi non tenentur habere perfectam caritatem, sed tenentur tendere ad perfectam caritatem. Secunda propositio: Etiam non tenentur ad ea quae sequuntur ex perfecta caritate. Tertia propositio: qui contemneret consilia illa quae sequuntur ex perfecta caritate, peccaret. Quarta propositio: Non tenetur ad omnia media, sed solum ad illa quae promisit. Vide litteram.

Dubitatur an religiosus teneatur habere propositum perveniendi ad perfectionem, vel an sufficiat solum [dicere], ego nolo esse sanctus sed volo me servare ne peccem mortaliter.

Respondet Cajetanus: tria sunt consideranda circa ista consilia: primum, executio consiliorum, ut est jejunare, facere inquam; aliud est intentio, id est habere intentionem faciendi; tertio, contemptus. Supposito hoc, respondetur de religiosis, quod scilicet religiosus tenetur gerere habitualiter intentionem servandi certa consilia quae ipse promisit ut tendat ad perfectionem per illa media, quia professus est; et si faceret timore poenarum vel propter aliud, non satisfaceret. Secunda propositio: Si haberet intentionem non servandi consilia quae continentur in suis constitutionibus, peccaret et illa quae non obligant sub culpa (*sic*). Tertia propositio: Si quis contemneret consilia, peccaret mortaliter, ut si nollet caeremonias servare tamquam putans non esse instrumenta, peccaret, ut dicere: andad, que es burla no comer y andar bebiendo con dos manos. Et hoc quantum ad religiosos.

De omnibus hominibus sit propositio: Habere intentionem generaliter non servandi consilia, esset peccatum veniale, quia aliquo modo ponit impedimentum Spiritui Sancto, maxime tenendo non dari actum indifferentem. Secunda propositio: Si contemneret consilia, esset peccatum. Et est timendum ne multi contemnant putantes non esse de melioribus bonis, scilicet dare pallium cum petierit tunicam. Ita dicit san-

ctus Thomas *De veritate*, q. 15, a. 5 ad secundum, quia ex hoc quod contemnit consilium, videtur Deum contemnere. Nam si quis dicat: vellem esse religiosus, sed credo quod melius serviam Deo uxoratus, est contemptus consilii beati Pauli, et sic est peccatum.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum paupertas requiratur ad perfectionem religionis

1. — Conclusio est quod sic.

Sed contra, quia inopia et egestas reddunt hominem tam sollicitum sicut divitiae: ergo inopia et egestas qualis est in quibusdam monachis impedit perfectionem.

Ad hoc respondetur concedendo totum, quod si egestas impedit a contemplatione, melius est esse divitem. Et fateor quod in hoc aliquis ex numero religiosorum vehementer errat, et sic illa est impedimentum religionis, et per consequens melius esset, ut dixi, esse divitem. Secundo dico quod nulla est egestas quae possit hominem reddere ita sollicitum sicut divitiae, quia Dominus dixit in evangelio: *Nolite solliciti esse in crastinum quid manducetis et bibatis. Quaerite ergo primum regnum Dei, et postea omnia adjicientur vobis* (Mat. 6, 34). Et beatus Paulus dicit: *Habentes victum et quibus tegamur, his contenti sumus* (I Tim. 6, 8). Ergo si non credimus evangelio, cui credemus? — O monachi habent divitias! — Verum est, sed non debent esse ita solliciti sicut saeculares, sed taliter que si se perdiere, que se pierda, y si lo hurtaren, que sea hurtado. Unde vituperandum est quod monachi habeant boves et oves ad augendum reditus suos.

2. — Circa quartum argumentum, in quo dicit quod divitiae impediunt perfectionem, dubitatur: ergo nec episcopi deberent habere proprium. Respondetur quod ex imperfectione hominis est quod divitiae reddant hominem sollicitum; et quia religiosi nondum sunt perfecti, sed in perfectione adquirenda tamquam discipuli, ideo malum esset eis habere proprium. Sed episcopos praesupponimus perfectos, et sic licet divitiae affluant, non apponunt cor ita ut impediantur a contemplatione, ut sanctus Thomas in articulo sequenti dicit de Abraham et Job, qui fuerunt ditissimi. Unde labor exercendus est, sollicitudo vitanda; que si se pierda, vaya en buen hora.

3. — Contra paupertatem monachorum haeretici adducunt illud Pauli in Actibus (20, 35) : *Beatius est dare quam accipere*: ergo non sunt perfecti, quia recipiunt. Ad hoc Beda in eodem loco respondet quod ita est, quod in illa auctoritate: *Beatius est dare quam accipere* (*sic*) ; tamen qui est in statu dandi non est beatior quam alius qui est in statu recipiendi si dives eroget. Item, quia religiosi plus dederunt, scilicet omnia sua et seipsos, et ideo beatiores sunt.

Secundo argumentantur ex illo sapientis (Prov. 30, 8) : *Divitias et paupertatem ne dederis mihi, sed tantum tribuas mihi necessaria.* Respondet Chrysostomus homillia 16 et beatus Ambrosius super illud Psalmi (118, 60) : *Paratus sum et non sum turbatus* (1). Dicit quod in veteri testamento erant duae tentationes, scilicet divitiae, et paupertas, et utrumque abstulit in novo Christus. Divitias, quando dixit: *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus et sequere me* (Mat. 19, 21) ; et paupertatem ostendendo non esse ignominiam. Et ideo Christus fuit pauper, ut tu non dedigneris esse pauperem. Quod si hoc cognoscerent pauperes, non dedignarentur nec dissecarentur in cordibus suis.

4. — Dubitatur hic. Opportunius erit tractare de observantia voti. Et primo dubitatur quomodo religiosus potest servare votum: an religiosus possit habere proprium de licentia praelati sui ordinis ex rationabili causa. Respondetur. Certum est quod non, quia est de essentia religionis et est perpetuum hoc votum, et sic solum papa potest dispensare. Nam non plus potest praelatus cum eo dispensare in hoc quam in eo quod ducat uxorem vel quod testamentum condat; sed ista non potest: ergo nec illud. Sed utrum papa possit facere, non disputemus nunc de hoc, quia hoc est quaerere an papa possit dispensare in voto solemni; quia si potest in paupertate, etiam potest quod ducat uxorem. Infra videbimus de hoc in materia de voto. Forte pro nunc poterit dispensare.

5. — Dubitatur quomodo aliquis religiosus est violator paupertatis.

Respondetur. Primo, non est dubium nisi quod quilibet religiosus [qui]utitur rebus tamquam proprietarius, sic scilicet quod nollet habere superiorem, est reus voti et sic peccat mortaliter quia utitur re tamquam propria. Hoc certum est. Secundo dico quod quicumque utitur rebus de licentia superioris sui, quantumcumque abutatur rebus, non peccat mortaliter; ut si dat praelatus licentiam quod possit uti pecuniis suis

(1) S. Ambrosius, *Expos. in Psalm. CXVIII.* ML 15. 1378-79.

pro libito suo, non est in peccato mortali. Tertio dico quod nihilominus qui utuntur prodige rebus concessis a praelato, ita quod abundanter habeant sine necessitate et alii egeant, non faciunt sine peccato, non mortali, sed veniali, quantumcumque ille habeat licentiam a praelato. Et forte praelatus dando licentiam peccaret mortaliter. Ratio est quia facit injuriam aliis, nam bona illa sunt communia omnibus, et unicuique debent distribui sicut indiget. Et sic si abundanter fit sive in victu, sive in vestitu, sive in libris, sine dubio praelatus peccaret sic dispersando. Nam praelatus, non solum tenetur ad subveniendum in necessitate, sed etiam ad majorem utilitatem, et sic tenetur gubernare sic quod non sit aliqua perversio. Sed magna est perversio quod alius esuriat, sicut dicit Paulus, et alius ebrius sit. Et sic oportet quod res distribuantur secundum quod unicuique opus est. Quarto dico quod quicumque religiosus qui utitur rebus contra praeceptum praelati, non solum peccat contra obedientiam, sed etiam facit contra votum paupertatis. Et in hoc non est dubium.

6. — Sed majus dubium est si utatur religiosus rebus suis contra voluntatem praelati, sed praeter praeceptum, non tamen contra praeceptum ipsius. Utrum sit hoc contra votum paupertatis et sit peccatum mortale; nam non est contra praeceptum, quia ipse est paratus non dare si praelatus prohibeat. V. gr., si praelatus diceret sub praecepto quod haec pecunia mea reducatur in communi, ego redderem; sed nihilominus non praecipit, et scio ego quod si sciat, quod poenituit illum. An isto casu sit jam fractor voti. Et videtur quod non sit transgressor praecepti, quia non tenetur religiosus conformare se voluntati praelati, nisi solum voluntati praecepti, sicut diximus *Prima secundae*, quod non tenemur conformare voluntatem nostram voluntati Dei, sed praecepto Dei. Ergo quantumcumque ipse velit quod ego non jejunarem, si non praecipiat, non teneor servare. Hoc esset valde periculosum, si damnaremus tales qui utuntur rebus contra voluntatem praelati.

In contrarium est quia votum paupertatis et obedientiae est distinctum: ergo potest quis transgredi unum sine alio, et sic potest transgredi votum paupertatis sine voto obedientiae.

Respondetur ad hoc, et credo quod ita est, quod quicumque religiosus utitur pecunia vel libro contra voluntatem praelati, credo quod est violator voti; et si sit in re notabili et alicujus praetii, credo quod peccat mortaliter si sit contra voluntatem praelati, etiamsi non sit aliud praeceptum. Et ratio est quia non oportet in istis rebus uti fictione; nam si in re sumus divites, parum adjuvat ad dilectionem Dei et proxi-

mi, sed adjuvat esse vere pauperem. Sicut nihil prodest quod simus religiosi pauperes in voluntate, et in re divites, quia perfectio consistit in hoc quod simus veri pauperes. Et sic cum sit fictio ibidem, videtur quod sit peccatum mortale. Ultimo dico, quod uti rebus utilibus praeter voluntatem praelati, non est peccatum mortale; erit tamen veniale. Ut fortasse si peterem licentiam, daret mihi; tunc dico quod non erit peccatum mortale nisi sit voluntas implicita vel explicita.

Ex istis sequitur quod recipientes a religiosis aliquid donatione vel aliquo modo, si sit magni pretii talis res, tenetur restituere monasterio quando constat quod religiosus dederit sine licentia nec implicita nec suspecta, quia quidquid adquirit religiosus, est monasterii; ideo non potest donare quia ipse non est proprietarius. Verum est quod si alicui religioso detur pecunia ad iter faciendum, ipse potest dare aliquam eleemosynam, ut non excedat modum et honestatem, tamquam dispensator et non tamquam dominus. Et in hoc non semper requiritur talis voluntas expressa praelati, sed sufficit voluntas interpretativa, nam ut dixi, si cui committitur dispensatio, etiam committitur quod faciat honeste eleemosynas.

7. — Circa illud quod diximus, quod clerici possunt facere testamentum, sunt domini canonistae scandalizati. Profecto opinio est verissima, et ita quod opposita, quantumcumque omnes canonistae convenirent in illam opinionem, esset falsissima, quia in his quae sunt in foro conscientiae, standum est opinioni theologorum, et non canonistarum. Bene si esset cosa de pleito, esset standum dictis eorum. Ipsi profecto dicendo illud condemnant omnes judices, quia si heredes clericorum peterent hereditatem a judicibus, statim ponerent illos in hereditatem. Et cum leges, ut millies probatum est, obligant in foro conscientiae, signum est quod tales heredes retinent cum bona conscientia, et per consequens qui condidit testamentum bene fecit.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum perpetua continentia requiratur ad perfectionem religionis

Respondetur quod sic.

Sed dubitatur, quando religiosi peccant contra votum continentiae? Doctores moderni voluerunt dicere quod religiosus non facit contra votum continentiae utendo voluptatibus venereis, sed solum ducendo

uxorem, nam votum non cadit in illud quod est praeceptum. Non potest esse votum de credendo in Deum nec de audienda missa, sed quod est consilium; ut non est votum de non fornicando, quia de hoc est praeceptum. Et sic fornicando religiosus solum peccat mortaliter, sed non facit contra votum religionis.

Contrarium dicit sanctus Thomas in multis locis et in articulo sequenti in solutione ad quartum, et sic facit contra votum religiosus quomodocumque utatur venereis voluptatibus, et tenetur confiteri, quia generaliter fecit votum castitatis. Ergo si facit contra continentiam, facit contra votum; sicut religiosus carthusiensis comedendo carnes in quadragesima peccat, non solum contra praeceptum Ecclesiae, sed contra professionem suam, dato alias esset praeceptum.

Et ad argumentum in contrarium, quod votum est de meliori bono, primo dicemus quomodo votum potest esse circa materiam praeceptorum. Nam potest saecularis facere votum de non fornicando et non jurando, quia potest promittere etiamsi alioquin teneatur, quia potest se obligare sub nova obligatione. Et sic materia voti magis proprie est de meliori bono; sed non negamus quin de necessariis ad salutem possit esse. Et dico quod votum absolute de non faciendo tale, est proprie votum, ut absolute nolo tangere mulierem; quod non semper est praeceptum, quia potest quis ducere uxorem. Ob id vere facit votum religionis ad quod tenetur sub novo peccato.

Dubitatur an illud quod est veniale in alio, sit in religioso mortale quia facit contra votum; ut oscula impudica quando sunt venialia in laico, an in religioso sint mortalia. Respondetur quod non quia, licet fecerit votum continentiae, non tamen sic quod in quacumque materia peccet mortaliter. Nam quod est de se veniale, non fit mortale ratione voti. Sed facile poterit esse mortale propter scandalum. Sed alioquin erit multo gravius illud veniale in religioso quam in laico. Etiam religiosus fecit votum de paupertate; sed licet dederit unum dipondium in eleemosynam, non peccaret mortaliter nec venialiter: ergo.

In primo argumento nota quomodo non est de statu perfectionis continentia sicut paupertas. Etiam paupertas non est de ratione perfectionis, ut patet in episcopis, sic etiam de continentia, sicut olim erat, quia Petrus habebat uxorem, et a principio aliqui episcopi habebant uxorem, ut de Hilario constat habuisse filiam. Et sic dicit Paulus, oportet esse unius uxoris virum. Et sic non est de jure divino continentia in episcopis, sed est optimum medium ad perfectionem continere [*l.* contineri].

ARTICULUS QUINTUS

Utrum obedientia pertineat ad perfectionem religionis

1. — Respondetur quod sic, ut patet in littera.

In solutione ad primum argumentum sunt duo dubia. Quia videtur ponere differentiam inter religiosos et non religiosos, quia religiosus tenetur obedire in his quae pertinent ad necessitatem virtutis, et etiam alius; sed religiosorum est etiam obedire in his quae pertinent ad exercitium perfectionis: ergo videtur quod non religiosi non tenentur obedire episcopis et papae nisi in illis quae sunt necessaria ad salutem, ut in hoc quod est jejunare in quadragesima; quod secluso praecepto humano, non est necessarium.

In contrarium est quia tenemur obedire in audiendo missam, et in abstinendo a carnibus in quadragesima et feria sexta: ergo non est differentia inter religiosos et laicos.

Respondetur. Doctor solum ponit distinctionem, quod saeculares tenentur obedire in his quae sunt de necessitate virtutis. Sed religiosi obligantur ad alia quae non sunt virtutis, sed quae sunt utilia ad servandum praecepta Dei, ut quod omnia bona habeant in communi. Nam papa obligat omnes ad jejunium ut satisfaciant pro peccatis, non ad hoc quod perveniant ad perfectionem, quia non obligantur ad perfectionem sicut religiosi. Itaque solum praecipit papa aliqua quae sunt utilia ad servanda quae necessaria sunt; et sic papa imperat ut audiamus missam, non ut simus perfecti, sed ut adimpleamus hoc praeceptum: unum cole Deum. Et sic major est obligatio religiosorum quam saecularium, nam religiosi tenentur obedire etiam in illis quae ad perfectionem spectant; et non sic saeculares, nam papa non posset obligare quod quis contineret, quia nec est necessarium, nec medium necessarium ad servandum praecepta Dei, sed est tamquam medium ad perfectionem ad quam obligantur religiosi.

2. — Dubitatur an sub obedientia religiosorum cadant illa quae sunt de praecepto divino; ut si religiosus furetur, an peccet contra praeceptum obedientiae, quia Doctor dicit quod obedientia religiosorum est universalis. Respondet Cajetanus quod religiosus tenetur obedire praelato etiam in illis quae sunt necessaria, et faciendo contrarium, peccat duobus peccatis; ut si religioso injungitur sub obedientia

ne furetur: si furatur, peccat duobus peccatis, unum contra praeceptum, aliud contra obedientiam.

3. — In solutione ad tertium Doctor movet dubium: quibus praelatis teneantur obedire eremitae et praelati ordinum; eremitae dico qui non habent intra se praelatum. Et respondet quod episcopo, non solum in his quae sunt necessaria ad perfectionem, sed etiam ad illa quae sunt utilia ut perveniatur ad perfectionem.

4. — In solutione ad quartum est dubium, an religiosi teneantur obedire in omnibus licitis et honestis.

Ad hoc sanctus Thomas superius in q. 104, a. 5 ad tertium, et *Quodlib.* 10, q. 10 dicit quod obedientia religiosorum est determinata, quia non obligantur obedire praelato suo in omnibus licitis et honestis, nam si aliqua sunt praeter regulam suam et praecipiantur a praelatis, non tenentur religiosi obedire eis. Ut si in religione in qua non tenentur abstinere a carnibus, ut in ordine Minorum, praelatus praeciperet quod omnes abstinerent a carnibus, non tenerentur obedire illis, quia hoc est supra regulam. Dico generaliter, quia bene posset cogere quod isto die abstineant a carnibus; sed quod perpetuo abstineant, non tenentur obedire. Hoc expresse tenet sanctus Thomas, et est sententia beati Bernardi in libro *De praecepto et obedientia.* Et haec est communis opinio theologorum, inter quos Majoris in quarto, d. 38, q. 15, q. 2 probat; quia si teneretur in omnibus obedire: ergo posset praecipere praelatus quod a religione Praedicatorum transeant fratres ad ordinem Carthusiensem. Consequens est falsum: ergo. Et ratio est quia opus religiosorum est supererogationis, et sunt adstricti solum regulae Praedicatorum et non alteri. — O hoc nihil vallet, quia quidquid faciunt praelati, dicunt quod faciunt ut servetur regula et constitutiones! — Denique semper quando aliquid faciunt, praecipiunt isto modo, et sic nihil faciunt.

5. — Sed an si praeciperet prior sub praecepto quod nullus exiret de claustro, et hoc propter custodiam castitatis, teneantur obedire?

Respondetur quod judicare quando hoc est contra regulam vel praeter vel supra, non est subditorum, sed praelatorum, nam temerarium esset si subditus posset judicare, quia ad legislatorem oportet interpretari leges. Secundo sequitur ex hoc quod quandocumque est dubium an sit intra regulam vel praeter, subditi tenentur obedire, et tunc temporis ad praelatum spectat interpretari. Tertio dico quod aliquando potest esse certus quod est supra regulam, et tunc talis non tenetur obedire; ut si praecipiat Generalis ordinis sancti Hieronymi

quod non habeant reditus, non tenentur obedire, quia constat hoc excedere regulam. Etiam si praecipiat generalis ordinis Minorum quod non comedant carnes generaliter non tenentur obedire, quia certum est hoc esse supra regulam sui ordinis.

6. — Sed est dubium: an praelati possint praecipere quidquid spectat ad regulam et constitutiones, hoc sub praecepto obedientiae quod sit mortale transgredi. Scimus quod habere silentium est in regula, sed non obligat ad peccatum. An sub culpa possit obligare ad illud.

Respondeo quod non potest praelatus sub vinculo obedientiae sub mortali praecipere omnia quae spectant ad regulam et constitutiones, quia hoc est quia hoc quod est comedere carnes et indui linteo et habere silentium, non est peccatum; et sic non potest sub mortali nec veniali obligare quod nullus comedat carnes sine licentia praelati, vel non utatur lineis vestibus. Et praeterea probatur. Quia tale praeceptum esset intolerabile; et una de conditionibus legis est quod sit aequa et tolerabilis; sed si generaliter fieret esset intolerabilis: ergo. Et ita credo quod generaliter in omnibus ordinibus tam Benedicti quam Francisci intentio auctoris ordinis et regulae non voluit semper obligare illos ad peccatum, nisi expresse haberetur in regula: praecipio vobis ut hoc faciatis in virtute Spiritus Sancti et sanctae obedientiae. Aliter ego crederem quod nullo modo obligantur.

7. — Sed an particulariter uni possit praecipere quod sub obedientia non comedat?

Respondetur quod sic, uni et omnibus ad tempus, ut ista die, hoc anno. Probatur. Quia alioquin si ipse non potest praecipere nisi quae prius cadebant sub praecepto, non haberet potestatem aliquam nec esset aliquia obedientia. Qué le aprovechaba ser prelado? Secundo dico quod potest esse ita levis materia, quod non posset praecipere: nam si sit propter levem causam, in foro conscientiae non tenetur quis servare, quia illa lex nec esset justa nec aequa. Nam lex est justa quod nullus ferat mulam; sed si poena capitis praeciperetur, non esset aequa quod pro re tam levi tanta poena puniretur. Et sic nec papa pro levi causa potest illud praecipere sub poena excomunicationis, quia illa lex esset injusta. Et sic si praelatus pro re levi praeciperet sub excommunicatione, non teneretur obedire, ut si praeciperet solum quod non comedam carnes sub excommunicatione, non propter aliud nisi quia bonum est abstinere, tunc lex esset intolerabilis. Et sic dico quod episcopus potest praecipere in re gravi sub excommunicatione; sed in aliis rebus levibus, non dubito quin male fiat quod omnia praecipiant episcopi sub

excommunicatione. Unde non dubito quin multae excommunicationes sunt nullae in foro conscientiae. Ideo jam in contemptum veniunt, quia tam frequenter utuntur eis, ut non potest episcopus imponere aliam poenam, ut quod jejunet in pane et aqua tot et tot dies. Sic etiam cancellarius statim pro qualibet materia praecipit ut omnes hoc non faciant sub poena excommunicationis. Certe ego credo, ut dixi, quod sunt multae excommunicationes quae non tenent, non ex eo quod non dantur a non judice, sed ex eo quod dantur pro causa levissima. Sed de hoc non spectat judicare ad subditos, quae sit res levis vel gravis, sed ad praelatos; et sic universaliter parendum est. Sed nihilominus si mihi constat quod res est levis, non teneor obedire. Et si mihi constat quod praelatus meus est levissimus homo et ignarus et non facit nisi multiplicare praecepta, tunc praecepta illa non me obligarent in foro conscientiae, secluso tamen scandalo. Si autem praelatus meus sit homo prudens et habeat scientiam sibi sufficientem, et praecipiat, non debet religiosus vel clericus dicere: o, non est justa lex vel constitutio; sed tenetur obedire, quia non spectat ad illum hoc judicare, sed ad praelatum.

8. — Circa solutionem ad quintum argumentum sunt duo dubia. Primum, an facere aliquid ex voto et obedientia sit magis meritorium quam facere sine voto ceteris paribus.

Respondetur ex communi sententia doctorum in 4, d. 38, et Doctor ibi, et superius, q. 88, a. 6, ubi determinat cum communi opinione quod laudabilius est facere aliquid ex voto quam sine voto, licet aliqui oppositum teneant. Probatur hoc. Quia laudabilius est facere aliquid cum obligatione quam sine illa; et nihil tollit de merito sed addit, quia alioquin praecepta Dei tollerent magnam partem meritorum. Sed qui vovit facit obligationem. Ergo. Secundo probatur, quia in *Prima secundae* diximus quantitatem meriti pensandam esse ex actu meliori, ita quod undecumque augetur bonitas moralis, augetur meritum. Sed melior est actus factus ex obedientia vel voto quam factus sine tali obedientia. Ergo magis meritorius. Probatur quod sit melius. Quia si quis jejunet sine voto, habet bonitatem solum ex objecto; sed si quis ex obedientia, habet duas bonitates, scilicet objecti et obedientiae quia obedire bonum est: ergo. Idem de voto, quia habet talis actus duas bonitates, scilicet objecti et religionis, scilicet dare cultum Deo quia est reddere Deo votum quod illi tamquam Domino promissum est. Et confirmatur. Quia alioquin non esset consulendum alicui quod voveret. Sed tamen sancti dicunt, immo sacra scriptura proclamat: *Vovete et reddite Deo*

vestro etc. (Ps. 75, 12), quia votum erat in primitiva Ecclesia. Item, quia sequeretur quod male facerent praelati faciendo praecepta, quia tollerent bonos mores.

Ita tenet Majoris in 4, d. 38, q. 4, sed valde remisse. Dicit enim rationes sancti Thomae nihil probare, nam ibi respondet ad rationes quas adduximus ex sancto Thoma, quia dicit: saecularis potest ex caritate jejunare, et sic erit melior actus quam religiosi qui ex obedientia jejunat. Hoc nihil valet, quia ponimus nos cetera paria, quod non facit ipse; nam si sint cetera paria, melior actus est qui est ex voto quam qui est sine voto. Secundo probat ex ratione sancti Thomae: quia est in religioso major firmitas quam in saeculari qui non tenetur ex voto, et sic est melior, nam Aristoteles ponit conditionem virtutis debere esse firmius operari. Bene enim potest esse quod saeculares hodie bene faciant, sed cras non facient; et quia religiosi firmius faciunt quia sunt obligati ex voto: ergo. Praeterea, quia communiter firmius faciunt religiosi quam alii: ergo illa quae sint ex voto, sunt magis meritoria. — Sed arguunt contra, quia potest saecularis firmissime proponere jejunare, qui nullo modo franget jejunium. — Respondetur quod nihil valet, quia non ponuntur cetera paria; nam ponitis saecularem firmissimum, et religiosum ponitis qui nonnisi voti habet firmitatem. Tertia ratio est, quia magis dictat de hoc faciendo, non solum quod facit, sed quod dictat quod tenetur facere; et sic religiosus posuit super se hoc vinculum.— Sed arguit Majoris: qui etiam saecularis potest se tradere Deo quotidie. — Verum est quod dicit, sed non dat ipse quod illud fiat; et sic aliud est velle facere, aliud jam fecisse. Et ideo nihil valet ratio istius.

9. — Erat dubium secundum et septimum in ordine: an sit peccatum quod quis doleat se obligatum esse ad religionem, et quale peccatum est. Respondetur primo, quod est valde periculosum, quia qui habet dolorem, difficile est agere illa ad quae tenetur; et sic quod habitualiter gerat illam imaginationem, est valde periculosum. Secundo dico quod potest non esse peccatum quia non facit ex contemptu, sed quia res videtur ei gravis, et bene vidit esse utilem, tamen est difficile. Tertio dico quod si est peccatum, non est nisi veniale, quia iste dolet de aliquo quod erat in potestate sua facere vel non facere, quia etiamsi quis matrimonium contraxit et doleat se contraxisse, solum est veniale. Sic possumus dicere de monacho.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum requiratur ad perfectionem religionis quod paupertas, continentia et obedientia cadant sub voto

Doctor ponit conclusionem: quod illa tria, non solum requiruntur quod cadant sub obedientia, sed etiam requiritur quod cadant sub voto, quia oportet quod illa sint firma. Vide litteram.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum convenienter dicatur in his tribus votis consistere religionis perfectionem

1. — Doctor ponit distinctionem juxta quam ponit aliquas propositiones.

Circa istos duos articulos est difficultas potissima: an religio ex natura sua ex jure divino habeat dirimere matrimonium, vel utrum sit ex praecepto Ecclesiae.

Aliqui dicunt quod solum ex praecepto Ecclesiae, et tales consequenter habent dicere quod possit Ecclesia dirimere matrimonium ratum. Nam si instituit quod dirimatur per religionem, etiam posset quod propter aliam causam magnam fieret. Alii dicunt quod est de jure divino et ex natura sua quod religio dirimat matrimonium. Sed difficultas videtur esse in hoc, quia si est ex jure divino quod religio dirimat matrimonium propterea quod ibi sit paupertas, continentia et obedientia, quod si sit religio ubi sunt paupertas et obedientia solum, non dirimatur matrimonium. Sanctus Thomas dicit quod ad religionem illa tria requiruntur. Bene verum est quod ad perfectionem religionis requiruntur illa tria. Sed quare non poterit esse religio quae habeat tantum illa duo? Confirmatur. Quia quod ista tria requirantur, est ex imperfectione subjecti, quia beatus Petrus erat perfecte religiosus, et tamen non habebat votum continentiae. Unde ergo habemus quod religio illa tria requirat?

2. — Respondetur ad hoc quod si teneamus quod religio dirimit matrimonium ratum ex statuto Ecclesiae, soluta sunt omnia dubia, quia

capiendo pro voto solemni illud quod est per talem caerimoniam, Ecclesia solum recipit votum quod continet ista tria, et sic dissolvitur matrimonium. Sed posset instituere Ecclesia religionem quae solum haberet illa duo, scilicet paupertatem et obedientiam, et tunc non dirimeret matrimonium. Sed tenendo secundum sanctum Thomam et communem opinionem, quod religio dirimit matrimonium, quia est de jure divino, tunc non est dicendum quod non sit in potestate Ecclesiae facere quin religio dirimat matrimonium contractum et impediat contrahendum. Non constat nobis ex sacra scriptura; bene de Joanne Evangelista dicit Hieronymus, sed ex sacra scriptura non constat.

Secundo dico quod hoc sit de jure divino solum habemus ex auctoritate Ecclesiae, quia sic semper factum est ita quod nullus monachus post votum solemne possit transire ad matrimonium. Unde ex hoc colligimus quod sit de jure divino, postquam ita fit, et nulla est auctoritas in scriptura quae oppositum dicat. Et sic quia non habemus quod alia religio dirimat nisi ista quae includit tria vota, manifestum est quod requiruntur illa. Et ego credo quod tale votum in quo continentur duo solum, non dirimeret matrimonium. Quia si aliquis qui contraxit matrimonium dicat papae: ecce ego volo esse religiosus, et tamen non potero servare nisi obedientiam et paupertatem, profecto tale votum esset votum simplex quod non dirimeret matrimonium. Sed an possit institui status in quo solum essent duo vota, scilicet obedientia et paupertas, vel obedientia et continentia? Respondetur quod sic. Sed manet dubium an vocetur religio. Respondeo quod quaestio est de nomine forsan. Et sic quando sanctus Thomas dicit quod tria requiruntur ad perfectam religionem, intelligitur scilicet de religione quae potest dirimere matrimonium. Etiam illa tria vota requiruntur ad perfectam religionem, quia si non habeat illa tria, jam habet aliquod impedimentum perveniendi ad perfectionem. Ob id non diceretur perfecta religio.

Tertio dico quod revera requiruntur ista tria ad perfectam religionem, quia duo non possunt stare sine tertio. Nam si est obedientia et continentia, et non est paupertas, sequitur quod non erunt duo prima, quia non erit obedientia, quia si potest exponere bona sua ad libitum, quomodo erit obedientia? Similiter nec obedientia se compatitur cum nuptiis, quia debet familiam gubernare et curam habere liberorum, et in illis non tenetur obedire praelato suo. Item, quia non potest esse paupertas cum nuptiis, quia si habet liberos, debet alere eos. Et sic sequitur quod ista tria vota sunt inter se connexa.

3. — Ex solutione ad quartum infert Cajetanus quod non laudat quod in aliquibus religionibus, ut sancti Francisci, non doceant et renuntient gradum magisterii, quia est honor qui sequitur virtutem, nam habere talem gradum praebet auctoritatem. Et praeterea excitantur homines honore illo, nam rationabiliter fit; dummodo non sit ignarus talis qui appetit. Et sic nullum esset peccatum profecto si non esset ambitio. Sed quid est hoc dicere, quod ex eo quod sunt pauperes ideo non debent recipere magisterium? Unde dicit sanctus Thomas quod eodem modo sequeretur quod non deberent esse sacerdotes, quod est perfectius multo quam esse magistrum.

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum votum obedientiae sit potissimum inter tria vota religionis

Respondetur quod sic. Vide litteram.

1. — Dubitatur primo, quia videtur sequi ex hoc articulo quod gravius peccat religiosus quando transgreditur praeceptum obedientiae quam quando facit contra castitatem vel paupertatem, quia si est majus votum obedientiae, sequitur conclusio.

Respondeo sicut Doctor dicit, quod falsum est, immo gravius est si religiosus sit proprietarius quam si non sit obediens. Et quando dicitis: est majus votum obedientiae, concedimus, sed hoc est quia obedientia se extendit ad omnia illa, scilicet ad paupertatem et continentiam. Posset tamen in aliqua obedientia gravius peccare quam in fornicationem; sed regulariter ita est quod non est gravius non obedire quam non fornicari.

2. — Dubitatur an si aliqua sint quae nullam habeant utilitatem, utrum ex hoc quod praecipiuntur, sint bona, ut sacar paja de una albarda ex praecepto superioris.

Respondetur absolute loquendo, quod non fit bonum propter illud quod praecipit praelatus, nisi habeat utilitatem. Hoc Doctor supra art. 5 ad quartum. Nam quae non sunt bona, non cadunt sub obedientia nec sub regula; quia fricare barbam et colligere paleas est otiosum, et sine alia utilitate est peccatum veniale, et sic non est in potestate praelati facere quod illud sit bonum; et si praecipiat, ego obediendo male facio et ille praecipiendo. Hoc absolute loquendo, quia aliquando posset praelatus male facere, ut si imperaret quod essem otiosus; hoc

est peccatum, et sic non potest praecipere. Et tamen ego bene facerem obediendo, ut scilicet placeam ei et non habeam eum iratum; et hoc esset utile, et sic non esset actus otiosus in me. Et aliquando illud quod esset otiosum posset bene fieri ad tentandum obedientiam novitiorum.

3. — In argumento tertio est notandum quod quando summus pontifex eximit religiosum ab obedientia sui praelati, non dispensat, sed eximit, quia semper manet obedientia pontifici. Nam si res bene se haberent, omnes monachi et moniales deberent esse subjecti episcopis; sed quia mutatus est ordo, et sic non tollitur obedientia. Et dicetis: ergo tales non sunt in periculo qui excepti sunt. Dico quod non sunt in periculo propter hoc quod non sint sub praelato, sed potius quia periclitantur de continentia et de paupertate extra religionem. Nam tempore episcoporum qui sancti erant, omnes monachos et moniales habebant subjectos, ut tempore beati Ambrosii. Sed nunc moniales quae ab episcopo gubernantur male habent, quia nolunt dicere veritatem, quia episcopus fert secum notarium, et timent quod diffamabuntur. Sed si sunt sub praelato, dicunt omnia illi tamquam confessori; illi malo tamquam pater.

ARTICULUS NONUS

Utrum religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quae sunt in regula

1. — Respondet sanctus Thomas quod in regula duo includuntur. Primum, observantia regulae. Unde Doctor ponit aliquas regulas in quibus peccat mortaliter et venialiter. Primo, peccat mortaliter quando facit contra aliquod praeceptum; secundo, quando facit aliquid contra votum; tertio quando facit contra aliquid determinatum in constitutionibus in virtute Spiritu Sancti et sanctae obedientiae; quarto, propter contemptum. Etiam in aliis poterit peccare venialiter, ut patet in littera.

2. — Circa solutionem ad primum sunt multa dubia, quia videtur implicari quod aliquis obligetur ad poenam sine culpa, nam videtur esse contra jus divinum, quia est punire innocentem. Ego non peccavi, et punitis me. Et confirmatur, maxime secundum sanctum Thomam, qui non ponit actum indifferentem; nam si ego comedo carnes, non male feci, ergo bene feci. Mirum est profecto quod pro bene factis quis

puniatur. Item, quia si erat in gratia, meruit: ergo non est demeritus poenam.

Ad hoc respondetur quod potest esse poena sine culpa, ut patet de irregularitate quam incurrit judex recte judicando nocentem ad mortem, et etiam milites in bello justo bene faciunt interficiendo, et tamen sunt irregulares. Secundo dico quod in obligationibus involuntariis non potest esse obligatio nisi pro culpa, quia esset contra jus naturae. Sed obligatio voluntaria potest esse ad poenam sine culpa, sic quod potest quis se obligare ad jejunandum feria sexta sic quod si non fecerit, non incurrat culpam, bene tamen poenam. Sic de constitutionibus religiosorum. Et sic solvitur argumentum, quod verum est quod nullus innocens potest puniri involuntarie.

Et ad confirmationem, sequitur quod per actum virtutis quis mereatur poenam: fateor, ut si obligem me quotiescumque dicam rosarium quod jejunabo; dixi rosarium et non jejunavi, bene feci et mereor poenam pro actu virtutis. Et revera ex hoc solum quod fit contra constitutiones, non est peccatum, sed solum est dignus poena. Et dicetis: ergo pro actu meritorio quis punitur: concedo. Non nego tamen quin posset esse aliquando veniale peccatum frangere constitutiones. Sed si comedere carnes nunc est peccatum, ex hoc quod fit contra constitutiones non est peccatum. Secundo dico quod proprie illud non dicitur poenalitas ad quam potest aliquis se obligare sine aliqua culpa pro actu bono. — O dicetis, quare reprehenduntur tales quandoquidem non peccant? — Dicimus quod reprehenduntur quia omittunt quod melius est, scilicet abstinere. — Sed contra quia in aliquibus constitutionibus habetur expresse; in regula Praedicatorum habetur: "Levis culpa est..."; et de alio; "Gravis culpa est...": ergo. — Respondet Cajetanus ad hoc, quod quando illae constitutiones factae sunt tempore beati Dominici, obligabant sub venialiae; sed in concilio consultus fuit papa de hoc, et sic factum fuit tunc ex consensu totius ordinis quod nullae constitutiones obligent sub culpa, nisi sit contrarium expressum, vel contemptus. Sed quid de religiosis aliis? quia revera sanctus Thomas solum videtur dicere de regula Praedicatorum, quod non sub culpa, sed de aliis non idem videtur.

3. — Secundo dubitatur, quomodo intelligitur hoc quod aliquis obligetur ad poenam; an teneatur quis ad poenam sub culpa, ita quod si non facio poenam impositam, obliger ad culpam. Nam si dicatis quod sic, ergo videtur quod nulla sit relevatio; et tamen videtur quod obliger sub culpa, quia alias nulla esset obligatio et esset derisoria.

Ad hoc respondetur quod est triplex poena. Quaedam quae non est taxata, ut illa quae est pro levi culpa: et ad istam poenam non est dubium, non tenetur antequam imponatur a praelato, relinquitur enim arbitrio praelati. Alia est poena taxata, sed debent eam imponere praelati, ut si quis comedat carnes, est poena ut jejunet triduo in pane et aqua et ter capiat disciplinam, sed tamen debet imponi a praelato. Et hujus est signum, quia quando scit praelatus non reprehendit quia non subierunt poenam quia comederunt carnes. Alia est poena quae est taxata et non imponitur a praelato, ut si quis fregerit silentium, quod sedeat in terra. Dubium ergo non est de poena quae non est taxata, nec de poena taxata quae debet imponi a praelato, sed de tertia poena et de aliis duabus poenis impositis a praelato.

Ad hoc ergo dico quod non est omnino certum an teneatur quis sub culpa subire. Aliqui putant quod sic; nam videtur quod postquam poena imposita est, quod teneor sub culpa, quia obligor ad istam poenam: ergo. Et sic videtur quod est pecatum veniale non facere illam poenam, quia jam videtur facere contra obedientiam; ut si ab aliquo judice imponatur aliqua poena, et quis non faciat, peccaret: ergo sic de monacho, ut si dicat: nolo facere, supposito quod non possit cogi. Hoc tamen non obstante, dicit Cajetanus quod nullum est peccatum veniale nec mortale non implere poenam injunctam a praelato; sicut ex hoc quod frangit silentium non peccat, sic nec ex hoc quod non implet poenam. Probat: quia sicut est constitutio quod quis non frangat silentium, sic quod qui fragerit jejunet in pane et aqua. Si ergo non obligat prima ad culpam, nec secunda. Item, quia alioquin parum relevarent si tenerentur adimplere sub culpa. Et sic dico, credo quod ita est sicut dicit Cajetanus. Et hoc non solum tangit religiosos ordinis Praedicatorum, sed fortasse alios.

4. — Sed an sit veniale frangere constitutionem, non subire poenam sit veniale? Respondetur quod dato sit ita quod frangere sic veniale, non subire poenam non erit veniale, quia hoc est generale in istis poenalibus, quod solum quis obligatur ad non resistendum si poena ab eo exigatur, quia revera esset periculosum tot venialia multiplicare. Et revera ita est, nam intentio eorum qui fecerunt constitutiones non fuit tot peccata involvere.

Sed contra hoc est argumentum superius factum: si non est peccatum non sustinere poenam, sequitur quod non obligatur quis ad poenam. Nam licet non sustinere poenam, et bene facit qui non sustinet illam,

quia si non est actus malus, sequitur quod est bonus, quia non datur actus indifferens. Ergo nullo modo tenetur.

Ad hoc aliqui scrupulosi voluerunt dicere quod qui non sustinet poenam in isto saeculo, punietur in purgatorio. Et videtur quod sit probabile, quia potest quis obligari ad poenam purgatorii sine culpa, ut de illo qui est contritus et confessus sua peccata. Sed hoc non potest stare, quia purgatorium non est nisi pro expianda culpa per poenam. Nec aliquis potest se obligare isto modo, quod si non abstineat a carnibus, non peccet aliquo modo; sed vult esse obligatum ad unam diem in purgatorio, quia ibi solum est poena pro culpa. Nec papa potest isto modo obligare. Quomodo ergo obligatur? Respondetur. Primum, quod obligatur ad istum sensum quod praelatus habeat jus cogendi illum ad illam poenam, v. g. ad bibendum aquam; nam si non esset talis, praelatus faceret injuriam cogendo illum. Secundo dico quod tenetur ad poenam sicut ad constitutiones, scilicet quod non licet contemnere, quia non licet quod talis se habeat sicut si esset liber. Sequitur ergo ex istis quod liceret dicere praelato: nolo bibere aquam. Patet; licet mihi non facere: ergo licebit dicere, nolo. Respondetur: quantum est de se, liceret, quia non est peccatum de se. Sed ex scandalo bene posset esse peccatum. Ideo non consulerem alicui ut ita faceret.

5. — In solutione ad primum argumentum, circa ultima verba, dubitatur quomodo intelligitur, si quis frangat ex libidine, peccat. Dico quod dato religiosus non peccet comedendo carnes, tamen manet in eo quod possit peccare sicut saecularis, nam si avide et delectationis causa velit comedere, erit veniale: ergo etiam peccabit religiosus. Quia licet lautos cibos comedere; sed quod sit nimis intentus et quod studium habeat in illa re, esset peccatum veniale. Sic de religioso. Et sic intelligitur quod religiosus peccat ex libidine isto modo.

6. — Sed est dubium in illo quod dicit, quod ex negligentia potest peccare, nam cum non venire ad matutinas non sit peccatum, quomodo negligenter venire est peccatum? Respondet Cajetanus quod ex natura sua negligentia habet quod sit peccatum; nam dato non tenear orare, tamen si oro, teneor cum reverentia et attentione. Sic dico quod, dato non obliger sub culpa ad constitutiones, tamen si faciam negligenter, male faciam. Sicut non tenetur quis arguere; sed si arguat, tenetur studere ut bene arguat. Ita monachus ex eo peccat, non quia teneatur ad constitutiones, sed ex eo quia facit negligenter.

7. — Dubitatur. Quia si est verum quod violator constitutionum non tenetur sub culpa ad poenam, quid est quod in magno festo absolvitur

a praelatis a poena, et aliquando a parte poenae et non ab omni? Dubium est quid facit in hoc quod absolvit me ab omni poena; nam eodem modo habeo me in ordine ad illam poenam sive absolvat sive non. Ergo nihil facit. Videtur quod sit una burla.

Respondetur quod aliquid facit, scilicet pro foro contentioso, quia praelatus postquam absolvit me, non potest punire me postea. Secundo facit, quia prius licet non subire poenam, sed non licet contemnere poenam; sed postquam praelatus absolvit me, possum dicere: nolo facere hoc quia jam sum liber ab ista poena.

8. — Dubitatur an violare constitutiones ecclesiasticas sit peccatum, et quod peccatum. De hoc in *Prima secundae* disputavimus. Nam Henricus et summistae dicunt quod statuta quaedam sunt quae poenam continent, et alia quae non; et quae continent poenam non obligant sub culpa, quia est ad poenam, ut si sit constitutio quod nullus accipiat uvas sub tali poena. Sed quae non obligant ad poenam, obligant sub culpa, quia alioquin viderentur frustra. Contrarium hujus diximus, quia si obligantur ad poenam, non deobligantur a culpa; immo poena signum est quod sit culpa, quia poena non datur nisi pro culpa in obligationibus involuntariis. Bene in voluntaria obligatione potest quis se obligare ad poenam sine culpa, ut omnes in una cofradia possunt convenire: quicumque fecerit hoc, multetur poena duorum argentorum, sed nollumus aliquem obligare ad culpam. Hic est poena, non tamen culpa. Sed nullus potest me obligare ad poenam sine culpa, quia non debet puniri innocens. Si ergo est poena quod scindens ligna in nemore solvat duo regalia, obligatur ad culpam si ad poenam tenetur. Et sic ad dubium, an omnis transgressio constitutionis ecclesiaticae et saecularis sit peccatum, dico quod omnis trangressio legis humanae est culpa, nisi sit voluntaria illa constitutio; quia si est voluntaria, potest esse trangressio sine culpa. Et sic hoc est verum universaliter, quod omnis violatio statuti ecclesiastici vel humani est culpa.

9. — Dubitatur de istis statutis ecclesiasticis, ut de *decretibus* et *decretalibus:* quomodo cognoscemus quod hoc statutum obliget ad mortale vel veniale; an cognoscemus hoc juxta materiam, vel ex verbis.

Respondetur. Primo, quod non potest dari universalis regula per quam cognoscamus quando statutum obligat sub mortali et quando sub veniali. Quia non ex poena, nam potest ad mortale esse obligatio sine poena, ut quando dicimus, in virtute sanctae obedientiae. Item, quia potest papa obligare sub mortali sine poena aliqua. Item, quia aliquando potest esse aliqua poena, ut irregularitas, sine culpa,

ut in judice, et aliquando cum culpa: ergo ratione poenae non potest dari obligationis ratio. Nec ratione materiae, quia excommunicatur percutiens clericum, et non occidens hominem; tamen gravius est hominem occidere quam percutere clericum. Verum est quod pro levi re non potest papa legem facere sub mortali; et si faciat, non tenet quia non est justa. Sed quantumcumque materia sit gravis, potest non obligare sub mortali, nec etiamsi loquatur per verbum imperativum, quia est indifferens imperium ad mortale et veniale et ad consilia. Etiam, quia de mendacio et verbis otiosis possunt imperari ne fiant, nec potest constare ex verbo *praecipio*, ut patet in Regula beati Augustini, ubi dicit *praecipio*, non tamen est obligatio sub mortali. Et sapiens dicit, *Audi fili mi, praecipio;* tamen multa sunt consilia. Et sic non potest dari regula universalis quando est mortale et quando veniale.

Sed particulares possunt dari aliquae regulae. Prima regula est: quod quando illud praecipitur vel prohibetur sub excommunicatione, est mortale; ut si praecipiat praelatus sub ista poena, quod nullus religiosus intret cellam alterius. — O dicetis quia excommunicatio non potest fieri nisi pro mortali! — Verum est, sed postquam illud est praeceptum, facere contra illud jam est peccatum mortale. Et non solum quando est sub poena excommunicationis latae, sed etiam ferendae, quia non potest fieri sine mortali. Hoc dummodo non debeat prius monitio praecedere ad hoc quod feratur, quia posset esse veniale. Secunda regula est: quod ubicumque ponuntur ista verba, in virtute sanctae obedientiae, vel Spiritu Sancti, videtur quod sit obligatio ad mortale, quia ex consuetudine sic est receptum, quia isto modo exigit papa totam obedientiam. Tertia regula est: quod ex praecedentibus et subsequentibus et ex consuetudine potestis videre quando est mortale et quando veniale. Nam si sit verbum quo utuntur in rebus gravissimis, et illo non utuntur in aliis minimis, est judicium et signum quod quando utitur tali verbo quod est in rebus gravissimis, timendum est quod sit mortale. Et in extravaganti Nicolai [tertii, const. *Exiit qui seminat*] de verborum significatione [ms. grave nimis] declarat, quando praecipimus, est judicium peccati mortalis; ita quod ibi Nicolaus voluit regulam beati Francisci *(sic)*. Et utinam no les hiciera aquella honra. Unde dicit quod in regula Francisci obligat ad peccatum, quia semper jura utuntur illo verbo *praecipio* in re gravi, quo etiam utitur beatus Franciscus. Sed hoc non est certum, quia aliquando potest constare de materia quod sit ita levis quod non sit mortale. Et sic tandem oportet videre ad praecedentia et sequentia et materiam, et ubi est

verbum *praecipio*. Et credo quod hinc habuit originem quod judices ecclesiastici omnia praecipiant sub excommunicatione, ut ad mortale constet esse obligatos.

10. — De legibus civilibus, dico quod regula est ex poena. Nam si poena sit gravis ut poena capitis, est argumentum quod talis lex obligat sub mortali, quia pro levi culpa non puniretur quis tam gravi poena. Vel si ponatur poena exilii vel confiscationis bonorum. Et etiam ex gravitate materiae potest constare. Nam si est tam gravis quod transgressio est in nocumentum reipublicae, est obligatio ad mortale; ut v. gr., si aliquis portet arma noctu, peccat graviter eo quod est in nocumentum reipublicae, y está puesta pena que, aunque lleve treinta ducados de armas, se las tomará.

In solutione ad tertium nota quod nulla consuetudo nec frequentia facit contemptum, licet sit indicium. Sed contemptus est quando non vult regulae subjici, et putat illa quae praecipiuntur esse inutilia.

In articulo decimo quaerit sanctus Thomas, an religiosus gravius peccet eodem genere peccati quam saeculares. Respondet quod sic. Vide litteram.

QUAESTIO CENTESIMAOCTOGESIMASEPTIMA

De his quae competunt religiosis

ARTICULUS PRIMUS

Utrum religiosis liceat docere, praedicare et alia hujusmodi facere

1. — Doctor ponit unam distinctionem et postea conclusionem. Distinctio est, quod aliquid non possit convenire alicui contingit dupliciter: uno modo, quia habet impedimentum; alio modo, quia est indignus. Juxta hoc ponit conclusiones. Prima est: quod ex hoc quod sunt monachi non liceat eis praedicare, nulla est sententia quae hoc dicat. Secunda est: quod ex eo quod sunt monachi non habent hanc auctoritatem. Tertia est: quod possunt ex auctoritate episcopi vel papae praedicare.

2. — Dubitatur circa illud quod dicit sanctus Thomas, scilicet quod ex hoc quod sunt monachi non habent auctoritatem praedicandi. Contra, videtur sic, quia si habeant doctrinam... Respondetur. Primo, nulli laico licet praedicare publice in ecclesia nec ex commissione nisi papae; et sic isti conjugati qui sunt tamquam commissarii vel clarius echacuervos, peccant mortaliter praedicando. Probatur. Quia est eis interdictum, ut in cap. *Excommunicamus*, extra, de haereticis, quod non praedicent, etiamsi sint docti; et prohibetur etiam hoc in cap. *Sicut in uno corpore* eodem titulo. Et de diaconibus ne praedicent etiam, quia est ferenda excommunicationis sententia, videtur quod sit mortale.

Sed an omnibus clericis liceat praedicare? Respondetur quod eodem capitulo *Excommunicamus* prohibentur. Non statim quod habeat tonsuram habet officium praedicandi. De diaconibus dicitur quod licet eis, non ratione sui, sed ex commissione. Sed utrum omnibus presby-

teris conveniat officium praedicandi? Dicitur quod non, quia aliud est esse presbyterum, et aliud est esse sacerdotem. Patet in cap. *Excommunicamus*, quia generaliter dicitur omnibus, nisi mittantur. Sed est differentia inter diaconum, quia diacono non potest dari ex officio, sed presbytero sic. Generaliter in concilio Lateranensi prohibitum est ne quis praedicet nisi mittatur. Et sic puto quod graviter peccant presbyteri saeculares et religiosi qui praedicant sine hoc quod mittantur a praelatis suis, et nescio an excusentur a mortali nisi propter ignorantiam.

Sed dubitatur, quibus convenit ex officio praedicare. Respondeo, episcopo et etiam curato, quia ex hoc quod habet curam animarum, videtur quod sit approbatus, et sic potest praedicare in sua parochia: eodem modo in alia. Istis exceptis, nullus potest praedicare sine licentia episcopi nisi privilegio papae, ut in clementina *Dudum* [de sepulturis] data est fratribus Minoribus et Augustinensibus et Carmelitis licentia ut praedicent. Sed hoc intelligitur cum licentia praelatorum; nam credo quod mortaliter peccat religiosus qui sine licentia praelati praedicat.

3. — Dubitatur an stando in jure divino, liceat cuilibet praedicare, vel saltim cuilibet clerico. De jure positivo notum est quod est prohibitum, ut probatum est. Respondetur quod, secluso jure humano, non cuilibet convenit praedicare, quia sicut Paulus I ad Cor. 12 dicit, sunt diversa membra in Ecclesia; nam praedicare est pascere, et hoc non est datum omnibus, et ideo subdit: *Fecit alios doctores, alios pastores* etc. Et ratio ad hoc est quia talis praedicans faceret injuriam pastori cui commissa est cura animarum. Dico tamen quod forte stando in jure divino non esset mortale peccatum; superaddidit autem jus humanum mortale.

4. — Dubitatur an praedicare in peccato mortali sit peccatum. Dicit Cajetanus quod illicitum est quantum est de se. Probatur ex multis locis. Quia videtur quoddam genus simulationis, quia praedicat quae non facit. Item, facit injuriam Christo, nam malus praedicator videtur facere testimonium quod Christus sit malus. Item, quia licet de per se loquendo non sit praedicatio actus ordinis, tamen ex consuetudine Ecclesiae est actus sacramenti, nam dicere evangelium in peccato mortali est mortale. Dico de per se, quia aliquando, cum sit necessarium praedicare, si ex fragilitate manet in peccato, posset excusari a peccato.

Sed utrum sit mortale? Hic videtur dicere quod sic, sed in *Summa* distinguit. Nam quidam solum praedicant propter quaestum et sunt veri

sycophantae, ut sunt isti commissarii, nam non quaerunt quae Dei sunt. Et de istis non est dubium quin peccant mortaliter. Nam si sine auctoritate praedicant, notum est quod peccant mortaliter, ut determinatum est in jure. Si cum auctoritate, etiam peccant, quia apud episcopos simulant se bonos viros. Et sic generaliter peccant, si non curant ut prosint populo. Et quia isti tales profecto potius quaerunt pecuniam quam salutem animarum, ideo graviter peccant. Et experientia compertum est, quod in istis bullis semper utuntur mille mendaciis ut homines faciant ad sui contemplationem venire, para que tomen más bulas por ganar más. Secundo dicit Cajetanus, quod illi qui non sunt mali et praedicant ex officio propter utilitatem populi, et ex fragilitate sunt in mortali, non peccant. Et ita tenendum est, quia de per se non requiritur gratia ad praedicandum, nam non consecrantur ad illud et sanctificantur. Parum tamen prosunt si non dat Deus eis gratiam. Vide de hoc in *Summa* latius.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum religiosis liceat saecularia negotia tractare

Doctor ponit distinctionem in sententia et juxta illam ponit duas conclusiones. Vide in littera.

Dubitatur an si ex cupiditate velit religiosus negotiari, gravius peccet quam saecularis. Videtur quod non, quia non obligantur alia obligatione nisi suae religionis; sed illud non est in constitutionibus: ergo.

Respondeo quod eodem genere peccati peccat saecularis et religiosus secluso scandalo, gravius tamen religiosus ratione scandali, et quia magis impeditur in vacando divitiis, ratione cujus credo quod peccat mortaliter.

Ex istis infertur quod licet religioso esse intentum istis negotiis saecularibus, modo ex caritate illud faciat propter proximum vel propter se, ut quando fit ut debita possideant ad sustentationem. Sed profecto hoc est certissimum, quod male faciunt qui multum se immiscent rebus temporalibus, et plus quam saeculares. Credo quod nec beatus Hieronymus nec beatus Dominicus et alii voluerunt hoc praecipere nec docere. Est profecto magnus abusus, ut in religione divi Hieronymi vel in alia ita fiat, quia principaliter curant metere frumentum, fodere vineas etc. Certe hoc non est commode factum. Melius esset si habeant

4.000 ducatorum quod habeant 2.000 tantum et vacent divinis, et non sic humanis. — O faciunt ad dandas eleemosynas! — Nec hoc sufficit; aliter enim possunt facere illas magnas eleemosynas. Faciant illas quas possunt, vel non comedant et bibant ita laute.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum religiosi manibus operari teneantur

Vide litteram.

Circa quartum argumentum nota quod non mihi videtur bene factum quod totaliter cessaverint religiosi manibus operari, quia melius fuisset factum si manibus operarentur, nam credendum est quod magis laeti, más alegres viverent, si tempus quod superest ab oratione et studio impendant operando aliquid manibus. Lege argumenta doctoris, quia sunt argumenta haereticorum.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum religiosis liceat de eleemosynis vivere

Respondet sanctus Thomas quod sic. Vide litteram.

Dubitatur circa illud quod dicit, quod religiosi qui male vivunt, illicite capiunt eleemosynas. Respondetur quod religiosi male viventes regulariter sunt in peccato mortali, et peccant recipiendo eleemosynas; et eodem modo religiosi qui vivunt ex possessionibus, si non juvant orationibus saeculares, peccant. Sed an mortaliter vel venialiter? Respondet Cajetanus quod religiosi teneantur juvare orationibus illos a quibus capiunt eleemosynas, non est contractus justitiae, como si me diesen un real porque diga una misa. Unde non peccant mortaliter si non sunt ita boni, et si sunt infirmi, quia aliquando cadunt, aliquando insurgunt. Sed tamen obligantur ex lege gratitudinis. Ego teneor reddere tantum de lege gratitudinis, sed tamen ingratitudo non est mortale nisi contemptus, scilicet nolle aliquo pacto nec curans.

Hic est notandum, quod non licet religiosis vivere opulenter et luxuriose, sive habeant possessiones, sive non, quia non relinquerunt

eis ut ita viverent. Debet tamen intelligi quod vivant ad necessitatem, non ad superabundantiam et superfluitatem laute et opipare; sed sic debent vivere, ut possint tolerare laborem, quia alias peccarent graviter.

Admonet hic dominus Cajetanus quod potest beneficium unius ecclesiae afferri alteri, cum ecclesiae parochiales sint Ecclesiae membra. Sed hoc cum rationabili causa, nam non mihi potui persuadere quod liceat beneficium ecclesiae Burgensis afferri pro capellania instituta Salmanticae. ¿Quién nunca vió el préstamo del Banco de Avila, que vale cuatrocientos ducados, estar dél dotadas las capellanías del doctor Talavera en Salamanca? Certe ista non est rationabilis causa, scilicet institutio capellaniae. Bene est auctoritas in papa, sed non bene fit. Propter utilitatem Universitatis bene factum est, quia est bonum commune, et ita est verum que las Escuelas de Salamanca tienen renta en tierra de Medina, las Huelgas de Avila et alia similia.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum religiosis liceat mendicare

Respondetur quod sic. Vide Eusebium cap. 18, qui dicit quod Apostoli per totum diem orabant; non fit mentio de operibus manuum.

Dubium est an Christus fuerit mendicus. Est quaestio quae solet moveri Parisius. Sanctus Thomas dicit quod sic et beatus Bernardus. Sed disputatio est de nomine, nam mendicus solum dicitur ille cui datur eleemosyna ratione necessitatis. Isto modo loquendo, Christus non fuit mendicus, quia erat dominus omnium, etiamsi non fuerit rex temporalis, quia laborabat specialiter pro omnibus. Si autem mendicare capiatur prout est petere, isto modo non est dubium quin fuerit mendicus. Petivit a Zacchaeo antequam praedicasset; postea autem petebat ratione praedicationis. Omnia ei debebantur. Licet ergo mendicare, non tamen ad sobrietatem [ebrietatem?], nec tantum ut sit in detrimentum reipublicae. No ha de ser como algunos frailes, que si no tienen las cosas dobladas, no están contentos.

In articulo sexto quaerit sanctus Thomas an liceat religiosis vilibus habitibus vestiri. Respondet quod bene factum est vilibus habitibus religiosos vestiri. Debet, inquit Augustinus, vestis non esse curiosa.

QUAESTIO CENTESIMAOCTOGESIMAOCTAVA

De differentia religionum

ARTICULUS PRIMUS

Utrum sit una tantum religio

1. — Isti novi sancti, ut sunt los alumbrados, dicunt quod quid opus est tot religiones? Doctor respondet per duas conclusiones. Vide in littera.

Hic est dubium morale quod movet Cajetanus: an sit licitum fundare novam religionem. Isti novi haeretici reprehendunt beatum Franciscum et beatum Dominicum et beatum Benedictum ex eo quod sint ausi fundare istas religiones. Respondetur ad hoc: primum, quod proprie loquendo de statu religionis, etiamsi aliquis attentet fundare novam religionem, non potest, stando etiam in jure divino, sine auctoritate Ecclesiae. Ratio est quia status religionis includit votum solemne, quod dirimit matrimonium contractum et impedit contrahendum, etsi hoc non facit votum simplex. Et ob id non potest fieri sine auctoritate Ecclesiae. Quia differentia inter votum solemne et simplex est ista: quia in simplici est promissio quam possum facere nullo recipiente, sed votum solemne importat actualem traditionem, quod non potest fieri nisi tradatur ad alium. Et licet tradatur Deo, Deus autem non recipit nisi tradatur per alium, scilicet per Ecclesiam. Et sic requiritur quod Ecclesia recipiat ad hoc quod sit vera religio; alias non esset votum solemne.

2. — Dubitatur quae auctoritas Ecclesiae requiritur; an auctoritas papae, vel an sufficiat auctoritas pontificis episcopi. Respondetur quod stando in jure divino, sufficit auctoritas episcopi, nam stando in jure divino, tantum potest episcopus in suo episcopatum sicut papa in

toto orbe. Secundo dicit Cajetanus quod auctoritate humana factum est quod nullus possit fundare novam religionem sine auctoritate papae, ut habetur lib. 6, de religiosis domibus, cap. unico [*Religionum*], et extravag. Joannis vigesimisecundi [cap. *Sancta Romana*], et in *Decretalibus*, cap. *Ne nimia*, de religiosis domibus.

3. — Est aliud dubium de ordine istorum qui dicuntur terceros, que son estas beatas: an liceat sic vivere, quia per Ecclesiam non sunt approbatae. Respondetur primo, quod fortassis esset melius quod non essent. Secundo dicit Cajetanus quod non incidunt in poenas canonis. Ratio est quia est votum simplex; quia si tentent contrahere, verum est matrimonium, licet peccent mortaliter, quia est contra votum continentiae; et propterea quia non est proprie religio, non incidunt in excommunicationem. Sed contra hoc quod dicit Cajetanus, sequitur ergo quod nunquam poterit quis incidere in canonem, quia quidquid faciat, non incidet, quia non erit votum solemne, nam requiritur quod Ecclesia recipiat. Ob id potest dici quod non est fundatio novi ordinis, sed quodam modo imperfectum in tali ordine. Ob id videtur quod non incidant in canonem.

4. — Dubitatur an posset facere papa quod sit una religio ex omnibus religionibus.

Aliquis episcopus dicebat mihi: si ego fuissem papa, facerem quod non esset nisi una religio. Respondetur quod non posset—credo—papa facere hoc nec Ecclesia, quia ad illa quae sunt supererogationis, non potest papa obligare, quia debet esse aequalis omnibus illa lex. Si ergo istos vellet obligare et non alios, lex illa non obligaret, et revera faceret illis injuriam, nam quis pro arbitrio suo vovit. Et item, opus fuit ut essent diversae religiones, quia non omnes sunt idonei ad eadem exercitia; et sic expedit ut sint diversae religiones porque hay diversas condiciones, y lo que contenta a uno, no contenta a otro. Aliqui vero sunt quibus nulla placet religio, et isti sunt similes illis quibus Dominus in evangelio dicit: *Simile est regnum caelorum* etc. scilicet pueris saltantibus in foro. Dicit: *Venit Joannes Baptista non comedens nec bibens, et dicitis: daemonium habet; venit Dominus, et comedit et bibit, et eum dicunt esse potatorem vini.* etc. (Mat. 11, 16-19). Similiter contingit istis haereticis quibus nihil placet, nec quod vivant in solitudine, nec quod mendicent.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum aliqua religio institui debeat ad opera activae vitae

Respondet sanctus Thomas quod omnino conveniens fuit quod sint aliquae religiones ad vitam activam. Vide litteram.

Memini quod dicit Plinius junior in quadam epistola, quod excellentius esset esse summum in una facultate, quam mediocriter scire in multas. Sed quia fragilitas humana non potest hoc capere, satius est ut quis mediocriter sciat multa. Sic licet laudabilius esset quod quis vitam haberet contemplativam, ut multi fecerunt, ut Joannes Baptista, tamen quia hoc requirit maximam perfectionem, ideo cautius est quod quis vix sit contemplativus, et quod accipiat aliquid ex vita activa. Econtrario difficile est et perfectissimum quod aliquis se occupet totum circa vitam activam, ut dare eleemosynam pauperibus et eos visitare. Sed quia hoc non potest omnino fieri, ideo necesse est intermittat vitam contemplativam. Ergo sequitur quod congruum fuit quod religiones habeant aliquid de vita activa, et de contemplativa etiam aliquid.

Vide argumenta Doctoris, quae sunt notanda.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum aliqua religio ordinari possit ad militandum

Respondet sanctus Thomas quod convenienter instituta est religio ad militandum.

De istis revera religionibus non est dubium, quin in prima institutione tales fuerunt tam boni, ut viderent ad perfectionem quam tendunt; nam illae religiones institutae sunt ad defendendum proximos et maxime ad infideles. Unde est considerandum quod omnis religio habet sua exercitia. Volo dicere quod non potest esse aliqua religio in qua non sit virtus. Et ideo, ut dixi, quando isti ordines constituti sunt, fuit sanctissima institutio. Sed modo certe est abusus, nam illi sunt vere fratres et religiosi, et nullus est illorum qui intendat plus esse bonum quam alii saeculares; et quod pejus est, si vos dicatis alicui illorum que es fraile, non vult audire tale nomen. Ob idque non habet aliquam virtutem magis quam alii saeculares. Et videte: ipsi promittunt obe-

dientiam, et nullam habent. Vos videtis in quo obediunt? Promittunt paupertatem, et sunt ditissimi. — O quia debent dare al maestre cierto en quid vel totum si petat! — Verum est, sed etiam omnes daremus imperatori si petat. Promittunt continentiam, et sunt omnes in totum luxuriae dediti. Vos videtis quomodo ita bene sirven a las damas como los otros. Ob id dico quod sanctissime institutae sunt tales ordines; sed revera rebus ut nunc, cum sint liberi, sunt deteriores. Et audivi quod isti commendatarii de Alcántara y Calatrava petebant licentiam et facultatem a papa ut ducerent uxores, et non dabant ea quae volebat papa, no extendieron largo la mano, et ideo non dispensavit cum illis. Ego fui consultus an posset bene fieri. Ego non dico quod bene faciant, sed revera credo quod bene faciet papa dispensando cum illis, et sub praecepto omnibus deberet praecipi quod uxores ducant, quia quid est promittere castitatem et paupertatem et obedientiam solo verbo? Ad quid prodest? Revera ita tenetur ad continentiam commendatarius sancti Joannis sicut frater carthusiensis. Et bonum esset quod religio esset etiam ad recipiendum hospites, et fratres sic certe deberent facere, quod convenientissimum videtur.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum aliqua religio possit institui ad praedicandum vel confessiones audiendum

Respondetur quod sic ut patet in littera. Necessario est primo quod sint praedicatores in Ecclesia, quia non possunt divinare christiani ea quae tenentur facere. Unde male faciunt aliqui qui nolunt audire praedicatores. Est malum signum, etiamsi sint mali praedicatores, quia saltim jam dicunt aliquid ex evangelio, et facient iterum memoriam praeceptorum Dei, quia sicut prava [colloquia] corrumpunt bonos mores, ut dicit Paulus (I Cor. 15, 33), sic etiam non praedicare vel non audire praedicationem. Unde sic est necessarium quod sint praedicatores. Et pauci sint qui praedicent nisi propter mercedem, quod non debet fieri, praeter religiosos, licet aliqui sunt qui hoc faciant. Item, etiam quia episcopi non curant dare necessarium praedicatoribus. Unde cum sit necesse praedicare, et non est qui praedicet, congruum fuit ut constituerentur ordines ad praedicandum et ad confitendum.

In argumentis movet Doctor bona dubia. Vide ibi.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum sit instituenda aliqua religio ad studendum

Doctor ponit conclusionem: non est dubium, quia si debent praedicare et confiteri, quare non debent studere? Et sic est conclusio affirmativa.

Dubitatur quid debent studere. Respondet sanctus Thomas in solutione ad tertium. Hoc est verum quod religiosi non debent plus sapere quam est necesse ad intelligendam scripturam sacram. Et sic religiosi qui volunt studere astrologiam, mathematicam et linguam graecam et hebraicam, scire volunt plus quam oportet, quia oportet sapere ad sobrietatem. Et sic studium illorum debet esse finis intelligendi scripturam sacram. Bene tamen liceret aliquibus, ad hoc ut perfecte legant et doceant, ut omnia illa sciant.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum religio quae vacat vitae contemplativae sit potior ea quae vacat operationibus vitae activae

Doctor ponit duas vel tres conclusiones. Prima est: quod excellentia ordinis principaliter debet attendi ex parte finis. Secunda conclusio: Absolute loquendo, si quaeratur quae religio est perfectior, dicit quod quae habet meliorem finem. Tertia conclusio: Religio quae habet finem ad vitam activam et contemplativam, illa erit perfectior. Unde infert quod ordo Praedicatorum est perfectior aliis.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis

1. — Doctor ponit in sententia conclusionem negativam. Probat sic: quia paupertas de se non dicit perfectionem sicut nec alia quae continentur in religione. Vide litteram.

De ista quaestione fuit contentio. Nam prima contentio fuit de ista paupertate fratrum Minorum; nam quidam dicunt quod etiam rerum

mobilium non habent dominium, sed nudum usum. Sicut homo domum locatam habet ad usum et non habet dominium, sic frater minorita super panem et vinum non habet majus dominium quam qui equitat equum alienum. Istam opinionem tenet Occam in libro *Nonaginta dierum;* et videtur eam sic determinasse Nicolaus tertius vel quartus [*recte tertius*], et habetur in Sexto, de verborum significatione, [cap.] *Exiit qui seminat.* Istam opinionem multi impugnaverunt et dicunt esse falsam, quod non sint domini. Et inter alios Joannes vigesimussecundus impugnavit eam in extravanganti *Cum inter nonnullos,* quia dicit, quis est dominus illorum bonorum? Dicebant quod dominus est Ecclesia Romana, et sic si furarentur omnia bona sancti Francisci, non possent exigere. Sed dicit Joannes vigesimussecundus: Nolo esse dominus, nam hoc est contra Ecclesiam Romanam, que ha de andar a cada cosa a pedirla el papa (1). Et Armacanus, qui fuit maximus amicus mendicantium, in opusculo quodam impugnat hoc et dicit esse veros dominos; et in quodam sermone idem principaliter intendit dicere, quod dicere quod non sint domini, est figmentum. Et de Turrecremata, libro 2 *Summae,* cap. 112 dicit quod sunt domini, in solutione noni argumenti (2); et impugnat etiam dominus Majoris in 4, d. 38, q. 13; dicit esse figmentum quod non habeant dominium, quia ridiculum est quod talia bona non habeant dominum. Quia non est dominus qui primo dedit, nam faceret injuriam si repeteret postquam semel dedit; nec papa est dominus, quia non vult esse dominus; nec Deus, quia illa quae Dei sunt omnibus communia. Pues no son del mostrenquero, porque no se los dejarán tomar. Ergo quare potius illi utuntur illis bonis? Sanctus Thomas in opusculo *Contra impugnantes religionem,* circa cap. 5, 6 et 7 defendit quod non habent dominium, sed solum usum.

Certe quaestio non est magni momenti, sed potius est metaphysicalis, quia ipsi utuntur rebus tamquam domini. Quid facit ergo quod vocentur domini vel non? Quia dominium sine usu rei nihil valet. — O non possunt petere in judicio! — Verum est, sed tamen petit procurator. Et illud argumentum quod facit Joannes vigesimussecundus, quod non vult esse dominum, etiam potest fieri pro omnibus Minoritis, quia etiam omnes dicunt quod non sunt domini. Ideo nos defendimus hanc sententiam cum sancto Thoma, quod non sunt domini. Dominus Majoris, qui oppositum tenet, respondet ad extravagantem Nicolai, quod

(1) Similia habentur in 4 Sent. Majoris, d. 38, q. 13.

(2) J. de TURRECREMATA, O. P., *Summa de Ecclesia,* lib. 2, c. 112, arg. 9 in fine solutionis.

intelligit quod non sunt domini sicut domini temporales quia non possunt res repetere in judicio, nam sic determinatum est a papa et ipsi consenserunt. Sed sunt domini intrinseco dominio, quod non separatur ab ipsa re, maxime in rebus usu consumptibilibus; sicut in pecunia non est usus nisi per consumptionem, et sic est usus et dominium simul; in rebus vero quae non habent sic usum per consumptionem, ut in vasis argenteis, potest esse usus sine dominio. Utrumque potest defendi.

Ex istis ergo oritur argumentum, quod papa possit errare in his quae pertinent ad bonos mores, quia Nicolaus quartus [*r.* tertius] dicit quod non sunt domini, et Joannes vigesimussecundus dicit quod sunt domini; et ista pertinent ad bonos mores: ergo. Ad hoc respondet dominus de Turrecremata dupliciter: primo, quod illic nullus illorum determinavit, sed loquebantur opinative; secundo dicit quod unusquisque determinavit illud, secundus revocando quae prius dixerat, quod bene potest facere.

2. — Secunda contentio fuit cum fratribus Minoribus. Supposito quod nihil habeant in proprio nec in communi: utrum sit perfectior religio quam illa quae habet aliquid in communi. Et ex hoc oritur quaestio, an Apostoli habuerunt aliquid in communi. Et de hoc videtur fuisse quaestio inter pontifices, quia Nicolaus quartus [*r.* tertius] dicit quod Christus nec Apostoli nihil habuerunt in communi, quia est contra evangelium, et sic est contradictio inter pontifices. Ex quo videtur aperte quod possint errare pontifices in his quae fidei sunt.

Ad hoc respondet dominus Cajetanus in *Apologia de potestate ecclesiastica*, in solutionibus argumentorum, conclusione [1.ª] 13 capituli, quod nulla est contradictio inter Nicolaum quartum [*r.* tertium] et Joannem vigesimumsecundum, immo dicit Nicolaus quod Christus dedit exemplum perfectis et imperfectis. Dicit ibi quod Christus fecit opera infirma, ut quod fugit aliquando, et habuit loculos; et perfectiora opera etiam fecit, quia paupertatem docuit; et Joannes vigesimussecundus etiam nihil determinavit nisi quod Christus et Apostoli ejus habuerunt saltem aliquid in communi (1). Sanctus Thomas in isto loco et in opusculo (2) et in *Quodlibetis* defendit quod Christus et Apostoli habuerunt aliquid in communi, et ista est opinio communis. Pro probatione arguitur: nam dicitur quod habebat loculos. Item, quia dicit Judas: *Potuit venundari et dari pauperibus* etc. (Mat. 26, 9). Dicitur quod fur erat

(1) Th. de Vio Cajetanus, *De comparata auctoritate Papae et Concilii apologia*, 2.ª p., c. 13, arg. 1.

(2) S. Thomas, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, cap. 6.

et loculos habebat. Et Joan. 4 (v. 8) habetur quod discipuli iverant in civitatem ut emerent cibos. Et Joan. 13 (v. 27) dixit Judae: *Quod facit fac citius.* Dicitur quod Apostoli intellexerunt quod quia Judas habebat loculos, putabant quod juberet quod aliquid pararet in diem festum vel quod daret pauperibus. Ita tenet dominus Majoris in loco citato, et dicit quod est haereticum dicere oppositum.

In contrariam partem citatur illud Mat. 10 (v. 9): *Nolite possidere nec aurum nec argentum in zonis vestris;* et illud Lucae 9 (v. 58): *Vulpes foveas habent, et Filius hominis non habet unde caput suum reclinet.* Ego profecto credo quod Christus aliquid habuerit in communi, etsi parum. Et post resurrectionem clare patet quod Apostoli habuerunt aliquid in communi, quia illi qui convertebantur ad Christum, vendebant bona sua et ponebant ad pedes Apostolorum. Item Actuum 2 dicitur de Paulo quod aliquando nec mendicabat nec recipiebat ab aliis, sed laborabat: ergo aliquid habebat. Et sic credo quod illa opinio Joannis vigesimisecundi sit vera.

3. — Sed nunc restat alia difficultas quia argumentum non valet: Christus [non] habuit aliquid in communi, ergo est majoris perfectionis non habere; sicut non valet: Christus comedit carnes et bibit vinum, ergo est majoris perfectionis, non valet, quia dedit infirmis et perfectis exemplum. Et beatus Augustinus dicit hoc in libro *De operibus monachorum,* quia aliquando misit Christus Apostolos ad praedicandum sine sacco et pera, aliquando permisit saccum et peram (1). Et sic oportet videre utrum diminuat perfectionem habere aliquid in communi de se. Et revera nec hoc nec illud dat perfectionem de se, nisi pro quanto tollitur sollicitudo rerum temporalium. Et sic si habere aliquid in communi reddit magis liberos ad vacandum Deo, bonum est illud habere. Et forte ita fuit, quod consultius erat nihil habere in communi, et hoc quando erat major caritas inter christianos nec erant tot petitiones. Etiam, quia erant fratres paucioribus contenti, que si tenían más que pan, pensaban que era gran regalo. Tunc perfectius esset nihil habere. Sed cum jam res sint mutatae, puto quod nihil impedit ad perfectionem religionis aliquid habere in communi, saltem non multum impedit, et puto quod tollit sollicitudinem.

4. — Est animadvertendum quod sive sit in regula beati Francisci, sive Augustini, sive Nicolaus quartus [tertius] sive Joannes vigesimussecundus dicant quod non debeant habere fratres aliquid in communi,

(1) S. Augustinus, *De opere monachorum,* c. 6. ML 40, 553.

si tamen experientia constat quod habere aliquid in communi tollit sollicitudinem, non est habendus scrupulus quod voverint oppositum; nam si est melius habere aliquid, nec Joannes vigesimussecundus nec beatus Dominicus obligat ad illud, quia si melius est, non possunt prohibere nec praecipere contrarium.

In articulo octavo quaerit sanctus Thomas, an perfectior sit religio in societate quam in solitudine viventium. Respondet quod vivere in solitudine non est de essentia religionis. Vide litteram.

QUAESTIO CENTESIMAOCTOGESIMANONA

De ingressu religionis

ARTICULUS PRIMUS

Utrum non debeant religionem ingredi nisi qui sunt in praeceptis exercitati

Respondet sanctus Thomas affirmative. Vide litteram.

Notandum est circa primum argumentum, quod fundamentum principale in religione est servare omnia praecepta Dei. Et sicut dicit beatus Bernardus in libro *De observantia et praecepto,* ita deberet religiosus esse circa omnia peccata, sicut christiani circa aliqua. Nam aliqua sunt peccata quae a christianis multum timentur, scilicet haereseos vel peccata contra naturam; sic religiosi se debent habere circa omnia peccata, ut jam amiserunt sollicitudinem omnem circa peccata. Et sic primo faciendum est in religione ut prius se exerceant in praeceptis. Et licet sit verum quod omnes sint recipiendi in religione, tamen aliquando non statim aliqui debent recipi, etiamsi proponant bene vivere, illi, inquam qui fuerunt exercitati in malis vitiis. Timendum namque est ne retrocedant.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum

Conclusio sancti Thomae est quod vovere secundum se est laudabile. Dicit secundum se, quia ex circumstantia potest male fieri, quia mutabiles sunt facile homines, praesertim pueri. Unde his non expedit faciant votum, quia vota sunt periculosa. Sunt multi qui ex quadam contemplatione promittunt se intrare religionem. Unde revera pauci

sunt illorum qui hoc modo voverunt qui sunt religiosi. Pésales por haber hecho el voto; piensan que se lo hacen hacer por fuerza, et hoc est periculum in voto. Et aliud est, quod is qui non libenter facit, non bene facit ea quae sunt religionis. Unde isti non sunt los mejores frailes del mundo. Est constitutio in monasteriis: a los novicios que se sienten descontentos, solent illis admonere ut videant quod habeant bonum statum. Non est mala constitutio. Sed profecto quando a mi me envían allá, illico dico sic illis: mira hermano, sabe que para ser fraile habéis de saber que es menester tener mil voluntades. Secus est de illo qui non vovit, qui ultro venit ad religionem, nam qui sunt vacilantes in hac voluntate an erit bonum ingredi religionem necne, praestat quod non maneant in religione, quia revera sunt in periculo. Sed debent homines ad religionem venire tamquam si non esset in potestate sua non venire.

Dubitatur an revocare aliquem a voto religionis sit peccatum. Respondetur quod, si fiat bona fide, non est peccatum. Et ita ego saepe consului. Si tamen mala fide faceret, certum est quod peccaret.

Dubitatur an sit conveniens quod parentes voveant pro filiis. Dicunt aliqui: el primer hijo que tuviere, le meteré fraile. Respondetur ad hoc quod licitum est. Sed utrum filius postea obligetur? Respondetur quod non; sed pater tenetur bona fide adimplere et procurare significando votum et adhortando; et si filius noluerit, est pater liber.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, teneatur intrare

1. — Doctor ponit conclusionem habentem duas vel tres partes. Conclusio est: quod si quis promisit intrare religionem, tenetur ingredi. Secunda pars est quando obligetur. Vide litteram.

Dubitatur primo de illis qui non fecerunt votum religionis directe, sed indirecte; ut si ad cavendum ab aliquo vitio, facit votum ingrediendi ad poenam. Ut si quis lusit et perdidit omnia, ut possit cavere, facit votum ingrediendi religionem. Quaeritur utrum talis teneatur ingredi. Videtur quod non, quia non fecerunt votum.

Respondetur quod, dato aliquis dixerit, si non habuit animum ingrediendi, non tenetur, quia non fecit alia intentione nisi liberandi se ab illa culpa. Nam si quaeratis ab eo: si transgrediaris hoc, habebis talem

voluntatem? respondet ipse, quinimmo abhorreo. Tamen respondetur quod talis vere tenetur ingredi religionem, quia vere vovet, licet conditionaliter. Nam si non obligaretur, nulla esset firmitas ad cavendum ab illa culpa. Verum est tamen quod antequam sit violator voti, potest cadere dispensatio etiam episcopalis. V. gr., in voto religionis solus papa dispensat; sed si quis fecit votum non ludendi sub poena ingressus religionis, ante transgressionem potest episcopus dispensare. Potest enim dispensare in voto de non ludendo, et sic consequenter liberatur a poena. Sed post violationem, est dubium utrum episcopus possit. Si quis diceret contrarium, non damnarem, quia videtur quod illa est materia episcopi, scilicet quod etiam post violationem voti possit dispensare. Sed tutius est aliud dicere.

2. — Dubitatur an ille qui timore mortis facit votum vel in mari, teneatur ad illud. Videtur quod non. In cap. *Litteraturam*, de voto et voti redemptione, ponitur casus quod quidam timore mortis perterritus, dicitur ibi quod talis qui timore mortis fecit votum, non tenetur ingredi religionem, quia non intendebat se obligare.

Respondetur ad hoc: primo, quod talis tenetur implere votum quia revera est obligatus, nam timor mortis non facit involuntarium sed voluntarium, quia communiter vota fiunt in periculo. Et ad argumentum in contrarium, quia timor mortis excusat, ut si quis timore mortis ingrederetur religionem et voveret, non teneretur: ad hoc diximus saepe quod timor mortis non tollit obligationem voti propter mortem, sed propter injuriam quam passus est, et jure naturali debet restitui in libertatem. Sed ille qui nullam patitur injuriam, quia est in lecto aegrotus vel in mari, et vovet, tenetur ad votum. Nam si quis ducat uxorem timore mortis, scilicet quia ducitur ad suspendium, et accipit scortum in conjugem, tenet matrimonium quia non est ei illata injuria. Secus si quis minaretur mortem alteri nisi consentiret in matrimonium, quia tunc fit ei injuria. Et sic revera tenendum est quod tales tenentur. Et ad capitulum dicimus quod talis nunquam fecit votum ingrediendi, sed proposuit solum, ut patet ex serie textus; et sic postea potuit mutare propositum, et ita non tenebatur ingredi religionem.

3. — Circa solutionem ad primum, dominus Cajetanus movet dubium, quia dicitur ibi quod non debuit cogi. Contra, quia fecit votum: ergo debet cogi. Nam votum simplex est magis obligatorium quam juramentum, nam votum fit Deo; sed qui fecit juramentum potest cogi ad servandum juramentum: ergo etiam potest cogi ad servandum votum. Major patet ex cap. *Ex parte*, extra. de censibus. Item arguitur

quod papa male determinavit, quod potest alteri beneficium novitii conferri, ut patet in cap. *Beneficium*, extra, de regularibus, lib. 6. Et hoc quia constat ex illo voluisse vitam mutare: ergo potest cogi. Item, quia non videtur concordare responsio Alexandri secundi, 17, q. 2. ca. *Gonsaldus*, cum responsione Innocentii tertii in cap. *Per tuas*, extra, de voto et voti redemptione; nam Alexander jubet beneficium restitui presbytero, licet resignaverit illud vovendo religionem, quia mutavit votum, et Innocentius jubet episcopo renuntiare episcopatum ut adimpleat votum quod fecit de religione.

Ad haec dominus Cajetanus respondet: ad primum, quod ex simplici voto et promissione potest quis cogi, sed tamen non debet cogi ad ingrediendum religionem. Et Alexander papa determinat solum quod ille presbyter non debet de jure cogi ut monachus ad remanendum in monasterio, tum quia non est monachus, non enim susceperat habitum novitii, tum quia nemo tenetur remanere in religione, nec ad hoc potest cogi, nisi intra annum probationis. Sed in foro conscientiae ex voto simplici tenetur experire semel religionem. In capitulo illo nota quod papa nihil determinat utrum possit cogi vel non, sed solum praecipit quod restituatur ei beneficium. Ad secundum, quia habetur quod episcopus potest providere beneficium novitii alteri, quia ingressus est religionem animo mutandi vitam, dicimus quod verum est quia novitius est monachus, sed qui solum facit votum non est monachus. Item novitius ex hoc quod suscipit cucullam apparet quod vult mutare vitam; non sic est de illo qui tantum fecit votum. Unde haec est differentia inter eum qui fecit votum tantum, et inter novitium. Novitio tamen exeunte post annum probationis, debet reddi beneficium. Ad illud quod tertio loco adducit, respondet quod in illis capitibus erat diversa quaestio, ideo est diversa responsio. Nam in primo casu solum consulebatur pontifex utrum perderet beneficium, et dicit quod non, et bene; et in secundo casu consulebatur Innocentius utrum talis qui votum religionis fecit et postea adeptus est episcopatum, teneatur ad religionem, et respondet quod tenetur: non tamen dicit quod relinquere episcopatum tenetur, sed quod tenetur ad votum.

4. — Sed est mirabile quod iste teneatur relinquere episcopatum et ingredi religionem. De hoc jam diximus quod revocatur in dubium. Quandoquidem assumpsit statum perfectionis, videtur quod teneretur. Et Cajetanus multa ibi dicit. Primo dicit, quod talis sic electus in episcopum sine licentia pontificis non possit ingredi religionem. Ratio est quia est quodammodo matrimonium inter episcopum et ecclesiam, et

sic non posset dimittere sine licentia papae. Secundo dicit quod cum licentia papae bene potest, quia jam ecclesia remittebat jus suum. Tertio dicit quod nihilominus talis bene fecit consulendo papam, quia fecerat votum, et non impleverat, et tenebatur manere in episcopatu: ideo debebat consulere quid esse ei faciendum. Quarto dicit quod, habita licentia a papa ad non ingrediendum religionem, tenetur ingredi. Idem diceret Cajetanus si episcopus Salmanticensis vovisset religionem et papa daret licentiam; si sciret, teneretur ingredi. Quinto dicit quod in illa decretali nova est data licentia cuilibet in simili casu ingrediendi religionem, et sic quilibet teneretur adimplere, etiamsi episcopus sit creatus, si antea vovit. Sed seclusa decretali, non teneretur nec licite posset. Dominus Cajetanus dicit; nescio an omnia sint vera. Tota difficultas est quomodo, cum status episcoporum sit perfectior, teneatur ingredi religionem et relinquere statum episcopalem. Sed quia revera est difficilis status, nam non perficit homines, sed exigit homines perfectos, religio tamen facit homines perfectos, ideo utilior status est status monachorum quam episcoporum. Et sic quia regulariter episcopi sunt imperfecti, utilius est ingredi religionem. Et ob id papa considerans hoc, videtur bene respondisse.

5. — Circa solutionem ad secundum quaeritur utrum qui fecit votum ingrediendi religionem, et non volunt eum recipere, ad quid teneatur? Ad hoc Innocentius in cap. *Porrectum*, extra, de regularibus, dicit quod tenetur profiteri per manum episcopi illa tria vota. Sed hoc non tenetur nec est verum, nam non tenetur nisi ad modum quo intendebat se obligare, scilicet si reciperetur. Sed utrum obligetur ad castitatem? Respondetur quod ille qui fecit votum et fecit quod in se est et non recipitur, non tenetur amplius ad aliquid, sed solum manet ac si non fecisset votum, et ita se habet. — O dicetis, fecit votum castitatis virtualiter! — Nego illud, sed solum fecit votum per hoc quod sit religiosus, et si non est, non tenetur amplius.

6. — Dubitatur: si non recipitur hic nec ad decem milliaria, utrum teneatur circuire totum orbem. Respondetur quod non, quia non intendebat se obligare nisi eo modo quo alii tenentur. Ergo quaerere amplius nisi unam aut alteram domum non tenetur, et si non recipiunt, absolutus est nec tenetur amplius.

7. — Sed dubitatur utrum qui fecit votum intra certum tempus ingrediendi religionem, an si pertransierit tempus, teneatur amplius ingredi. Respondetur quod ita est quod tenetur, nec de hoc est dubitandum.

8. — Sed dubitatur de illo qui fecit votum, sed postea jam duravit in saeculo tandiu quod sit senex, et non possit tolerare religionem: utrum teneatur ingredi. Dico quod non tenetur ingredi, sicut si postea infirmitatem contraxit cum qua erit fere intolerabilis religio, non tenetur, quantumcumque ex culpa sua esset, et ex quacumque culpa alia quod religio ei gravis et intolerabilis videatur, quia intellexit quod erit notatus inter ipsos; non tenetur ingredi religionem, quia solum vovit adimplere eo modo quo alii. Et sic si sentiat aliqua quae ante nesciebat ratione cujus videtur ei intolerabilis religio, non tenetur ingredi, dummodo hoc faciat bona fide, dicendo: ego velim adimplere votum eo modo quo alii etc. Verum est quod in tali casu, cum ex culpa sua quis incidit in illam infirmitatem, deberet consulere episcopum.

9. — Dubitatur de illo qui fecit votum non limitando tempus, quando tenetur ingredi? Palude in *Quarto* [d. 38, q. 3, a. 2] dicit quod tenetur ingredi quam primum potest. In contrarium est consuetudo jam inveterata.

Sanctus Thomas etiam respondet ad hoc quod tenetur quam primum poterit, legitimo impedimento cessante. De hoc eadem ratio est de voto religionis sicut de aliis votis, dato sit majus votum religionis. Dicendum ergo est: si quis vovisset ire ad divum Jacobum, tenetur ire quam primum poterit cessante impedimento legitimo. Verum est tamen quod posset differentia assignari inter votum religionis et votum peregrinationis, quia qui fecit votum religionis, facit votum serviendi Deo per totum tempus vitae suae, et sic non debet differri; sed qui vovet peregrinationem, solum vult semel ire, et sic non multum interest quod isto anno vel sequenti adimpleat. Sed hoc non obstante, est dicendum quod obligatio in voto sumenda est ex intentione voventis, ita quod talis qui vovit, debet seipsum consulere utrum differat et sit in mora; et si sic, impleat; et si non, potest differre usque dum ipse putet quod sit in mora. Nam si ipse dicat: credo quod si ista quae se offerunt tunc cogitassem quando vovi religionem, non ingrederer statim, non tenetur statim ingredi religionem. Sed quando sibi videtur quod multum differt et prorrogat, tunc tenetur statim ingredi religionem. Et in isto sensu debet intelligi quod Doctor dicit, scilicet quod debet statim, quando scilicet videtur sibi quod est in mora. Nam si aliquis fecit votum, et ex aliqua rationabili causa differt, non est condemnandus; et si causa non sit causa necessaria, sed apparens sufficit, ut quod fratres sint pauperes vel pater, et potest providere eis, tunc potest pau-

lulum differre. Idem si ratione studii differt. Et sic quando bona fide differt, non est condemnandus.

10. — Dubitatur an aliquis possit differre ingressum religionis ut exspectet dispensationem. Utrum talis peccet, supposito quod jam est in mora reddendi votum.

Respondetur ad hoc quod istae sunt obligationes voluntariae; et sic nollem plus obligare quam Deus, nam in istis non oportet quaerere calumnias. Et sic dico quod, si aliquis habeat apparentem causam dispensationis, quando est spes quod poterit habere dispensationem, potest differre et sine peccato. Et una causa dispensandi est quando fecit sine magna deliberatione, vel fecit in magna perturbatione mortis, illa est causa apparens. Et sic si talis habeat dispensationem, non condemnarem illum nec negarem absolutionem, ut si vovit ire Jerosolymam si tangat talem mulierem, et tangit, obligatur ire, et monet illum confessor ut eat; ipse vero dicit: ego ibo, vel habebo dispensationem, non est neganda absolutio.

11. — Quaeritur utrum sit causa sufficiens ad dispensationem quod ista religio nullo modo placeat ei, supposito quod non erret. Dico quod non est illa causa legitima dispensationis, quia alioquin, nullum esset votum quod non esset dispensabile, quia quilibet vellet non implere votum. Debet esse causa ex parte rei, et non ex parte voventis. Sed legitima causa dispensationis est quia factus sum debilis vel habeo parentes indigentes, licet non extreme. Istae sunt causae quae excusant et quae sunt sufficientes ad dispensationem.

12. — Est aliud dubium quod movet de Palude de votis realibus. Aliquis vovit dare decem aureos hospitali. An teneatur dare post ingressum religionis. Videtur quod non, quia votum eundi Jerosolymam est majus quam hoc; et tamen illud tollitur: ergo et hoc. In contrarium est quia illud jam est debitum hospitali, et fieret illi injuria. Propter hoc dicit de Palude quod non absolvitur a votis realibus.

Sed hoc dupliciter potest intelligi. Uno modo, quando ingressus est religionem nummos poterat dare; in hoc casu probabile est quod dicit de Palude. Alio modo posset esse quod ille non haberet, posset tamen habere si exspectaret annum. Palude videtur dicere quod tenetur dare monasterio. Ego dico quod ille non tenetur dare, etiamsi haberet et posset, nisi esset in mora. Quia si promisit ad certum tempus et non implevit cum posset, tunc tenetur. Alias si vovisset dare pro incerto tempore, non tenetur. Ego non dubito; habet magnam probabilitatem,

dato sit probabile quod dicit de Palude. Et dico ad argumentum factum, quod est falsum quod sit adquisitum jus hospitali, sed Deo; et ego magis satisfacio Deo, quia quando est promissio, solum est homini facta obligatio; sed quando est votum, solum Deo est facta obligatio, nec jus est adquisitum nisi soli Deo, et sic potest commutari. Ita ergo absolute dicendum est et simpliciter quod qui ingreditur, absolvitur ab omni voto etiam reali. Nulli enim adquiritur dominium nec jus nisi Deo; ut quando voveo jejunare non adquiritur dominium nec jus pauperibus, dato quod si ille haberet, consulerem ut daret; si autem nollet, absolverem illum.

13. — Dubitatur an novitius teneatur implere votum quod emisit in saeculo. Respondetur quod non. Primo satisfacit per ea quae sunt religionis: esse[t] gravissimum amplius illum probare. Intelligo quod non tenetur servare aliquod votum, etiam illud quod non impedit religionem.

14. — Quantum ad solutionem argumenti tertii, est dubium an per ingressum religionis absolvatur homo ab aliis votis. Respondet sanctus Thomas quod sic, quia omne votum includitur in voto religionis. Idem dicit de Paulude in 4, d. 38, q. 4 quod qui ingreditur religionem, per professionem absolutus est ab omni voto emisso in saeculo. Et hoc videtur determinatum in cap. *Scripturae,* de voto et voti redemptione. Sed dubium est an hoc intelligatur de facto, an solum per irritationem praelati, sic quod sit necessarium quod ipse manifestet praelato illa vota emissa in saeculo. Sanctus Thomas revocat hoc in dubium in *Quodlib.* 3, q. 6, et in 4 Sent., d. 38, q. 1, a. 4, quaestiunc. 4, in solutione ad secundum, et magis videtur declinare in hoc quod ipso facto est absolutus, nec requiritur quod praelatus commutet votum, nec quod ipse manifestet praelato; nam si aliquis votum fecit, potest in melius commutare manifeste, et eo ipso auctoritate Ecclesiae commutantur omnia vota. Ista est opinio probabilior. Et hoc potest ipse commutare sine auctoritate alterius; et cum religio sit votum majus, sequitur ut patet ex cap. *Scripturae.* Ita tenet dominus de Palude, quod ipso facto est liber ab omni voto; et ita tenendum est.

Sed dubium est circa hoc: utrum intelligatur etiam de votis quae possunt commode servari in religione. V. gr., fecit quis votum de non comedendo carnes, et ingreditur religionem Praedicatorum. Utrum talis ex vi voti teneatur sub mortali abstinere a carnibus. Respondetur quod ille non tenetur sub voto, sed est absolutus a tali voto, quia esset magnum onus quod aliquis obligaretur ad alia onera praeter quam ad onera

religionis. Unde satisfit cuicumque voto per ingressum religionis; et ita est tenendum.

15. — Dubitatur utrum novitius qui fecit votum jejunandi, an tempore novitiatus teneatur adimplere illa vota. Dico ad hoc quod illo tempore non tenetur, quia est ibi commutatio in majus, nec ad hoc requiritur votum. Item, quia alioquin esset religio grave onus. Unde novitius non obligatur. Si tamen postea redeat ad saeculum, tenetur ad sua vota.

16. — De alio quod Doctor dicit, scilicet quod per professionem fit remissio omnium peccatorum, rationabile est satis, quia omnia alia vota mutantur in istud. Sicut enim omnis homo potest redimere omnia peccata sua quantum ad culpam et poenam per eleemosynas, ita etiam per professionem, cum sit majus simul dare se et etiam bona sua. Rationabile videtur hoc. Ita tenet Palude et Waldensis, et ita videtur tenere beatus Bernardus in libro *De dispensatione et praecepto*, in fine, quia sancti vocant religionem, monasticam vitam, secundum baptisma (1), quod est unum tantum, quamquam non desint haeretici novi et grammatici qui id calumnientur.

Quare mutantur nomina in religione? Ratio est quia religio est secundum baptisma quo quis secunda vice baptizatur, ex eo quia ibi fit remissio omnium peccatorum aeque bene sicut in baptismo. Et Joannes subdiaconus, qui est antiquissimus inter historicos, dicit quod fuit quidam magnus inter prudentes qui affirmabat dicens, quod virtutem quam viderat super accipientes baptisma, viderat super habitum monachi profitentis.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere

Doctor ponit tres conclusiones quae clare patent in littera.

Hoc est quod ego suadeo istis qui voverunt ingredi religionem, et non habebant propositum ingrediendi, sed mittendi pro dispensatione, videlicet tu ingredere et proba; et si placeat religio, manebis, sin autem, satis facis, dato egrediaris. Hoc intelligo, dummodo non fecerit votum persevarandi, quia tunc tenetur manere.

(1) S. BERNARDUS, *De praecepto et dispensatione*, c. 17. ML 182, 889.

Dubitatur utrum qui fecit votum religionis et ingreditur non animo perseverandi, an satisfaciat. Dico quod non, quia facit contra votum, nam fecit votum, non capiendi habitum et dimittendi. Et sic qui hac intentione faceret, peccaret mortaliter, quia faceret injuriam fratribus, házeles burla y cómeles lo que tienen.

Sed majus dubium est de illo qui est ingressus bona fide: utrum licitum ei sit retrocedere, ut videlicet si hodie ingressus sit, utrum cras possit exire.

Ad hoc dico quod quicumque quantumcumque fecerit votum religionis, potest exire ex aliqua rationabili causa vel apparenti, ut si videatur ei quod periclitabitur de salute, vel etiam quia videtur ei laboriosum super omnes; háceseme muy cuesta arriba: illud sufficit ad hoc quod possit retrocedere sine scrupulo, etsi fecit votum. Secundo dico, quod non potest exire solum vel quia putat se implere votum, vel ex sola libertate, vel quia putat se implevisse votum, quia non fecit quod in se est. Si alias ex alia parte placeret ei religio, facit injuriam fratribus et est in fraude voti, quia intentio voventis est probandi religionem, et quod si placeat religio, est intentio perseverandi. Et eodem modo non licet exire ex sola libertate, scilicet quia est liber, quia facit contra intentionem quando vovebat; nam votum deberet esse, et bonum esset si placeret religio, et non esset causa rationabilis vel apparens ad non manendum, maneret. Hoc dico de illis qui ingrediuntur cum voto. Nam de aliis, ex sua libertate exire possunt, etiamsi religio eis placeat.

Dubitatur de novitiis qui faciunt votum ante professionem. Es la mayor burla del mundo. Quaeritur de illo, un teneatur perseverare. Certe de illo non potest dubitari, nam fecit votum professionis, quia jam cognovit probationem religionis. Male faciunt voventes, si sunt tres vel quatuor menses, et postea faciunt votum. A los tales viénenles tentaciones y ninguno dellos queda, que todos se van. Itaque nullo modo sunt facienda ista vota nec consulenda.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum pueri sint recipiendi in religione

1. — Doctor ponit distinctionem, juxta quam ponit aliquas conclusiones. Vide in littera.

Dubitatur. Nam Doctor dicit quod votum factum a puero ante decimumquartum annum, pater potest irritare. Dubium est: si pater

ignorabat votum emissum a filio ante decimumquartum annum, et praeteriit annus decimusquartus, utrum pater potest irritare illud. Et videtur quod non, nam in decimoquarto anno pater non potest irritare. Respondetur quod non est dubium quin pater potest irritare illud. Quodcumque votum fecerit filius ante decimumquartum annum, et etiamsi non sciverit usque ad quinquaginta annos, potest irritare. Probatur. Quia pater non amisit jus suum; et sic dato filius non sit sub potestate patris, potest pater irritare votum factum a filio. Item, quia alias non esset sufficienter consilium insipientiae parvulorum.

Sed dubitatur. Sit mortuus pater: quis poterit irritare votum? Respondetur quod mater si filius est in potestate matris; et si non, tutor potest irritare, quia idem jus habet sicut pater; et credo quod si non habet patrem nec tutorem, episcopus potest vel potest petere curatorem, et judex dabit illi.

2. — De voto solemni etiam est dicendum quod, si sit emissum ante decimumquartum annum, pater potest irritare illud. Circa quod admonet dominus Cajetanus, quod si pater non contradicat, postquam facta est professio, videtur ratum habere, et sic talis manet obligatus. Hoc dummodo pater sciverit. Sed hoc est notandum, quod nunquam est plenus consensus ubi est ignorantia. Et sic si filius vel pater ex ignorantia permitteret labi tempus usque ad decimumquartum annum, non est obligatus voto. Nam si pater non contradicat, quia putat quod non habet jus contradicendi, vel filius putat se obligatum, et si in decimoquarto anno fecit professionem, uti contingit apud nos, et jam fuit apud nos, quaestio [est?] de hoc an essent professi. Ego revera credo quod non tenebantur, et sic credo quod poterant relinquere habitum sine scrupulo, et sic praelatus poterit ejicere eos; quia si professio non tenebat ex parte professi, nec ex parte religionis. Sic ergo dicendum est quod ratihabitio sufficit ad professionem. Hoc intelligitur seclusa ignorantia. Si autem fuit professus ante aetatem legitimam, et reliquit tempus transire, et scit jus et placet ei, illa ratihabitio sufficit ad obligationem. Simile est in matrimonio; nam si aliquis ex ignorantia consentiat, non est matrimonium. Sic etiam debeo libere profiteri, et non ex ignorantia. Sed nihilominus, si postea vult permanere in religione, sufficit quod dicat se velle permanere sine eo quod iterum faciat solemnem professionem. Si fieret, bene; sin autem, non est necesse.

3. — Dubitatur. Si quis fecit professionem ante decimumquartum annum, dato professio non teneat, utrum sit votum simplex. Et videtur

quod sic, quia si solum promitteret si pater non irritaret, esset obnoxius voto; sed magis facit profitendo: ergo.

Respondetur, quidquid dicant summistae, quod non est votum, quia intentio ejus erat facere se monachum professum; et sic si non est monachus professus, non tenetur ad aliquid, et sic est liber sicut antea erat. Et quando dicitis: si promitteret, teneret, verum est, quia intendebat illud; sed in professione non intendebat nisi esse monachum professum, et sic quandoquidem jam non est monachus professus, sequitur quod nec tenetur coram Deo nec in foro exteriori.

4. — De conclusione principali, non solum haeretici, sed etiam aliqui religiosi dicunt non esse bonum recipere parvulos. Sed nesciunt quid dicant. Aberrant toto caelo, quia sancti patres determinaverunt quod in decimoquarto anno recipiantur, et in regula nostra dicit beatus Dominicus quod possint profiteri in decimoquarto anno. Et sic oppositum dicere est sapere plus quam oportet. Unde licet parvuli parum sciant, in religione instruentur.

5. — Dubitatur utrum senes sint recipiendi. Doctor nihil dicit de hoc; sed revera plus timendum est senes recipere quam pueros. Quia vel senex est bonus, vel malus. Si bonus, non est in periculo: maneat in saeculo. Quid opus est quod mutet vitam? Nam certe difficile est. Si autem est malus, est periculosum tales recipere in religione, quia indociles et indomabiles sunt, et sic timendum est ne semper sint mali. Unde videtur quod melius debent recipi [juvenes] quam senes. Non tamen pueri sunt inducendi ut intrent religionem; sed si ipsi veniant, bene possunt recipi.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis

Doctor ponit duas vel tres conclusiones claras, ut patet in littera.

Dominus Majoris in quarto Sent., d. 38 dicit quod etiamsi sint in gravi necessitate non extrema, debent manere et non ingredi religionem. Et sic notate quod sanctus Thomas dicit hic, quod filii divites tenentur parentibus subvenire, non solum in extrema necessitate, sed in gravi ut [non] vivant inverecunde.

Sed contra conclusionem sic arguitur: sequitur quod propter patres filius debeat jacturam pati in bonis spiritualibus dimittendo religionem. Respondetur quod ita est, quia est obligatus ad illud; sicut maritus se habet cum uxore, et rex in regno tempore necessitatis, ita filius cum patre. Secundo dico, quod nihil perit filio de merito, quia manere ut serviat patri, magis meritorium est quam ingredi religionem.

Sed de tertia conclusione, bene concedo quod aliquis respectus debet haberi etiam ad non contristandum parentes. Sed profecto si hoc est verum, quod est melius ingredi religionem, nullus respectus temporalis deberet illud impedire. Quia si dicatis: mesarse ha mi padre, hoc nihil est, quia Dominus consolabit eos et providet in consolatione; porque muerto mi padre, quedarme he yo en peligro después.

Circa solutionem ad tertium nota quod dominus Majoris in 4, d. 38, q. 17, et sumpsit ex Henrico in *Quodlibet.*, ponit duas conclusiones: quod qui tenetur aliquo certo debito, et non habet unde solvat, et potest perseverare diu in saeculo et solvere laborando, peccat mortaliter ingrediendo religionem. Probat hoc multis argumentis. Quia obligatur divino et humano jure reddere debitum. Item, quia servus non potest ingredi religionem, quia facit domino perdere valorem ejus: ergo qui debet magnam pecuniam tenetur manere. Item, qui debet, et scinderet manum suam qua posset laborare et solvere quod debet, vere talis peccaret, non solum quia perdit manum, sed quia facit injuriam alteri. Item, quia daretur via latrocin[i]orum, scilicet quod fugerent omnes ad religionem. Secunda conclusio: Si talis ingrediatur religionem et facit professionem, tenetur manibus laborare ut solvat; et si monasterium impediat, male faciet. Sed oppositum tenet sanctus Thomas hic et de Palude in quarto Sent. d. 38, q. 4.

Dicendum ad hoc quod, si debet pecuniam et potest facile solvere, dico quod tenetur differre ingressum religionis, quia nocet alteri multum, et ego certe non acceptarem illum in religione. Secundo dico, quod debet haberi ratio creditoris, ita quod si credito non habet aliud, male faciet qui non vult solvere priusquam ingrederetur religionem. Tertio dico quod, si creditor est homo dives, et facile potest debitor solvere, bene facit debitor manendo in religione; sed tamen non tenetur omittere religionem nec tenetur diu differre: et quia jura dant libertatem ut possit volare ad religionem etiamsi habeat debita: ergo potest in foro conscientiae ingredi. Item, jura non cogunt hominem liberum qui est debitor manibus laborare ad solvendum debitum: ergo cum sit majus ingredi religionem, sequitur quod potest ingredi sine peccato. Et

sic dico quod si sit quis debitor, debet haberi ratio si potest facile et commode habere. Sed si non, tenetur manere in saeculo, quia in favorem religionis hoc permissum est, ut tales gravati debitis possint volare ad religionem. Nam mirabile est quod ex eo quod debeo tibi illam pecuniam, debeam omittere illud en lo cual me va a mi la vida.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum presbyteri curati possint licite religionem ingredi

Doctor respondet quod presbyteri possunt religionem ingredi sine licentia episcopi, rebus stantibus ut nunc, pues por la voluntad de Dios hay hartos. Sed contra, episcopus non potest ire ad religionem sine licentia papae, quia facit injuriam ecclesiae: ergo nec curatus potest. Respondetur quod non est par ratio, nam ad episcopum pertinet principaliter cura ecclesiae, et ad curatum tamquam ad ministrum et vicarium, et sic possunt presbyteri ingredi religionem.

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum liceat de una religione transire ad aliam

Doctor ponit conclusiones. Prima: quod absolute loquendo omnes ordines sunt boni, et ego credo quod est ex providentia divina quod sint tot ordines, et quod in omnibus non deficiant monachi. Secunda conclusio: Per se loquendo non est laudabile mutare religionem, et hoc loquendo de per se. De jure divino omnes constitutiones sunt verae, quia de jure divino potest quis transire ab ordine Carthusiensi ad ordinem Praedicatorum, et hoc dummodo illa quae servantur apud Carthusienses non sint tam bona sicut apud Praedicatores. Sed tamen est prohibitum de jure positivo quod nullus transgrediatur ab uno ordine in alium sine licentia praelati. Idem de tertia conclusione intelligendum est. Unde est hic notandum circa tertiam conclusionem, quod illud est verum quod dicit Cajetanus; quando facit et sit perfectior, non debetur illi denegari. Sed si est aliquis monachus qui non habet talem intentionem; porque es el más ruin fraile de los otros, quiere ir a la Cartuja, dicit quod tunc praelatus male faciet dando ei licentiam.

Secundo dicit quod praelatus potest illum compellere ut maneat illic in religione, velit, nolit.

Est dubium: utrum ille qui fecit votum eundi ad Carthusiensem, et ingreditur ordinem sancti Francisci, an in anno novitiatus sit in peccato mortali. Respondetur quod qui ingreditur alium ordinem, male facit. Sed postquam accepit habitum, non tenetur exire; nam postquam jus permittit quod post professionem non tenetur ire ad Carthusiensem, sequitur intentum.

ARTICULUS NONUS

Utrum aliquis debeat alios inducere ad religionem intrandum

Respondet sanctus Thomas per aliquas conclusiones. Primo dicit quod meritum est inducere aliquem ad religionem. Et postea dicit quomodo potest esse peccatum. Omnia patent in littera.

ARTICULUS DECIMUS

Utrum sit laudabile quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio et diuturna deliberatione praecedente

Doctor ponit conclusionem: quod non oportet multum deliberare ad ingrediendum religionem, sed quomodo et quando, bene oportet deliberare. Vide litteram.

Dubitatur utrum qui negat infirmitatem quam habuit vel habet, si profiteatur, professio illius teneat. Videtur quod sic, quia nullus excluditur propter hoc. Respondeo quod si in fraudem negat, talis non est professus, quia est contractus non aequus, nam religio non vult eum recipere nisi possit ministrare. Unde si habet infirmitatem incurabilem et negat illam, non est professus; secus autem sic, ut ibi per viam et austeritatem religionis tendat in gloriam felicissimam: QUAM MIHI, TOT CURIS AC VIGILIIS HISCE SCHOLIIS ULTIMAM IMPONENTI MANUM, JESUS MARIAE FILIUS IMPARTIRI DIGNETUR, QUI CUM PATRE ET SANCTO SPIRITU VIVIT ET REGNAT PER IMMENSA SAECULORUM SAECULA. AMEN.

Finis, ad laudem Christi ejusque genitricis Mariae.

BACHALARIUS FRANCISCUS TRITICUM

APPENDIX I

DE LEGE - COMMENTARIUM IN PRIMAM SECUNDAE, QQ. 90-108

QUAESTIO NONAGESIMA

De essentia legis

(Lectio 121)

ARTICULUS PRIMUS. — Utrum lex sit aliquid rationis

Respondet quod lex est aliquid pertinens ad rationem quia ad rationem pertinet imperare; et lex est regula et mensura actuum, et dicitur a ligando quia obligat. Lex clarum est quod est in natura rationali; et non potest esse nisi in sensu vel in intellectu. Non est in sensu. Ergo.

Restat dubium an sit in voluntate, an in intellectu. Gregorius Ariminensis 1, d. ultima videtur sentire quod lex est voluntas divina, et per consequens pertinet ad voluntatem. Et inducit Augustinum *Contra Faustum* dicentem: "Lex aeterna est ratio vel voluntas Dei" (1). Et sic lex est in voluntate, vel saltem quod est voluntas vel ratio divina. Et moderni communiter ita solent loqui de legibus. Magister tamen Sententiarum 1, d. 41 disserte et expresse ponit quod lex non est voluntas. Distinguit de voluntate Dei, quae est duplex: Una beneplaciti, alia est signi, quae non est proprie voluntas, sed sicut dicimus quod est ira in Deo, quia est aliquod signum irae. Et ita lex est voluntas signi, vel aliquod signum voluntatis quae non est proprie voluntas. Et ita dicit quod intelligendum est quod dicimus in oratione dominica, *Fiat voluntas sicut in caelo* etc. Non oramus quod fiat ejus voluntas

(1) S. Augustin., *Contra Faustum*, lib. 22, cap. 17. ML 42, 418.

beneplaciti, nam hoc velimus nolimus fiet, sed ut fiat voluntas signi, id est quod impleatur lex tua. Et eodem modo Mat. 7 (v. 21): *Qui facit voluntatem Patris mei, ille* etc. Nam tam infideles quam fideles faciunt voluntatem beneplaciti Dei. Et probat, quia aliquando Deus praecipit effectus legis, et aliquando praecipit quod non vult fieri, ut patet de Abraham in immolatione Isaac. Idem videtur sentire 1, d. ultima, q. 2. Et probat quia tenetur homo conformare se legi divinae: ergo multo magis voluntati divinae, quia lex divina est effectus voluntatis divinae. Videtur sentire quod voluntas divina non sit lex.

Sanctus Thomas supra q. 19, a. 9 quaesivit an ad hoc quod voluntas humana sit bona oportet quod sit conformis voluntati divinae. Et respondet quod sic, quia voluntas divina est mensura voluntatis humanae, et si est mensura est regula, et si regula est lex: ergo. Et hic in tertio argumento videtur sentire idem. Non ergo videtur inconveniens concedere quod voluntas divina sit lex, et etiam ratio divina.

Sed quod pertineat immediate ad rationem probatur. Si pontifex ferat legem, volo quod christiani jejunent, iste actus non est lex, quia non obligat quantumcumque velit, nisi imperet. Ergo lex non est actus voluntatis. Et econtrario arguitur, si aliquid praeciperet quod tamen nollet fieri, obligaremur per illud. Ergo.

Sed posset quis dicere quod ille actus non est lex, sed iste, ego volo obligare omnes christianos etc. Sed dico quod nec talis est lex, quia non obligaret nisi praeciperet. Et probatur, quia voluntas non inclinatur ad legem naturalem. Stat enim quod inclinetur in contrarium. Ergo lex naturalis non est in voluntate, sed in ratione et lumine ejus. *Signatum est super nos* etc.

Item probatur. Consilium pertinet ad legem, ut *Si vis perfectus esse* etc., et non est in voluntate, sed in ratione. Item imperare pertinet ad intellectum, et non ad voluntatem, ut supra probatum est, quia praecipere est loqui; loqui autem non spectat ad voluntatem sed ad rationem: ergo.

Sed similiter posset quaeri quis actus rationis est lex. Hoc petit Doctor in secundo argumento; ad quod respondet quod, sicut in operibus exterioribus est considerare operationem et operatum, ita etc. Dicit ergo, est assensus vel judicium quod concluditur in syllogismo.

Nota etiam tertium argumentum. Omnia ista confirmantur, quia omnes doctores conveniunt quod actus bonus est quod est conformis legi, et malus quod est difformis. Sed conformis vel difformis legi est etiam conformis vel difformis rationi. Ergo.

ARTICULUS SECUNDUS. — **Utrum lex ordinetur semper ad bonum commune**

Respondet quod ad bonum commune debet omnis lex ordinari. Probat quia finis omnium est beatitudo, et sunt alii fines qui ordinantur ad illum.

Quod lex ordinetur ad bonum commune potest dupliciter intelligi. Uno modo de jure, quia ita deberet fieri. Alio modo de facto, non solum quod debeat fieri, sed quod si fiat non erit lex, sicut dicitur quod aliqua sunt de necessitate praecepti, alia de necessitate facti.

Respondetur ad hoc quod utroque modo potest intelligi, quia non licet principi condere legem quae non spectet ad bonum commune, alias tyranna est lex, non justa, quia est persona publica quae ordinatur ad bonum commune et est minister reipublicae. Bene licet principi bonum privatum suum respicere, sed non per legem. Secundo dico quod non solum non licet, sed nec potest fieri, quia talis lex non esset lex, et si constaret quod nullo modo respicit bonum commune, non esset ei parendum. Ex quo sequitur corollarium, quod dato quod aliqua lex sit bene lata et justa, et successu temporis fit inutilis, jam cessat lex et non est tenenda. Sequitur etiam quod quantumcumque sit lex justa, et si esset aliqua provincia cui est inutilis aut perniciosa, ibi non esset servanda. Sed est notandum quod potest esse utilis communitati, quamvis uni aut alteri non sit utilis. Et si cessaret causa et utilitas jejunii, sine alia revocatione non esset ultra jejunandum. Item sit exemplum quod si constaret non esse utile non esse matrimonium inter consanguineos, jam cessasset sine aliqua revocatione, quia jam non teneret nec obligaret.

ARTICULUS TERTIUS. — **Utrum ratio cujuslibet sit factiva legis**

Respondet quod non spectat facere leges ad rationem cujuscumque, sed solum illius qui gerit curam communitatis, quia talis gerit curam boni communis ad quod ordinatur lex.

Cajetanus movet hic dubium quod mihi non videtur dubium quia, licet sit verum in republica civili, non tamen in republica spirituali. Quia primo Deus nec est communitas, nec gerit vices communitatis.

Item papa nec habet vices communitatis, nec habet potestatem ab ea. Respondetur ad hoc quod Doctor non intelligit quod habeat auctoritatem a communitate, sed quod gerat curam illius.

Potest etiam dubitari utrum quaelibet multitudo possit condere legem. Doctor respondet in solutione ad tertium quod duplex est multitudo, sive communitas. Una imperfecta, quae est pars alterius, ut domus, et talis scilicet paterfamilias non potest facere legem, quia respicit proprium bonum, sed potest facere quasi statuta quae servantur domi suae. Alia est perfecta, et talis bene potest.

Aliquando quaesierunt a me: est votum in hac civitate jejunare vigiliam talis sancti. An teneantur modo, quia majores voverunt. Dico quod non ratione voti, quia nemo potest vovere pro alio; sed bene ratione legis, si tulerunt talem legem.

ARTICULUS QUARTUS. — **Utrum promulgatio sit de ratione legis**

Utrum promulgatio sit de ratione legis, ut cum rex prohibet mulas, et ego scio antequam promulgetur: an tenear servare. Sed contra est quod dicitur in decretis, cum instituuntur tunc promulgantur. Respondet quod de ratione legis est quod promulgetur, quia regula debet applicari his quae regulantur et mensurantur. Sed talis applicatio est promulgatio. Unde ex his quatuor articulis potest colligi diffinitio legis, quae ordinatur communis (*sic*).

Non caret dubio utrum de ratione legis sit promulgatio. Quaestio est utrum in ipso momento quo lex fertur, antequam promulgetur sit lex; ut si papa nunc mutaret abstinentiam feriae sextae in feriam quartam, et nos modo antequam promulgetur comedimus carnes feria quarta, an faceremus contra legem. Et non est dicere an excusaremur per ignorantiam, nam multum differt. Nam barbari faciunt contra legem Christi, sed excusantur si nihil audierunt. Ut si hodie papa Romae prohiberet quintum gradum consanguinitatis, et hodie Salmanticae contrahit aliquis cum consanguinea in quinto gradu. Bene scimus quod non peccat, sed est dubium an faciat contra legem. Et certe videtur dubium in utramque partem. Primum, quia videtur quod lex quae non est promulgata non est lex. Probatur quia, sicut dicebamus in primo articulo, ferre legem est imperare, est loqui; sed papa non imperat nec loquitur, non vetat alteri: ergo non est lex. Et confirmatur. Quia

si esset vera lex, dato quod excusaretur a culpa qui faceret contra legem, tamen contractus non teneret nec est matrimonium, ut si quis invincibiliter ignoraret quod per fornicationem contrahitur affinitas, et ducit uxorem affinem, non tenet matrimonium. Ergo.

In contrarium videtur quod lex non exigat promulgationem. Quia si quis modo ducat uxorem in quarto gradu, non tenet matrimonium. Et tamen nunquam est ei lex promulgata.

Respondetur ad hoc per propositiones. Lex enim est duplex, divina et humana. Prima est duplex, quaedam naturalis, alia positiva. Sit prima propositio, quae est generalis: Quicumque ignorat legem invincibiliter defectu promulgationis, talis excusatur a culpa et ab omni poena quae per illam feratur, ut diximus supra. Si quis ignorat canonem *Si quis suadente diabolo*, excusatur ab illa culpa ratione illius canonis et a poena excommunicationis.

Secunda propositio: Lex naturalis quantumcumque ignoretur invincibiliter, nihilominus est vera lex et obligatoria, ut si quis fornicationem ignoret esse prohibitam lege naturali, talis facit contra legem, licet sit verum quod excusaretur propter ignorantiam. Probatur. Primo ex consensu omnium: omnes enim dicunt quod talis habet ignorantiam; et si non tenebatur illa lege, non excusaretur ignorantia. Nam ignorantia est quando putat quod non obligatur, et tamen obligatur, ut si quis comederet carnes feria sexta, ad quem non pervenit illa lex, et alius comedat etiam postquam lata est lex, ante tamen quam promulgetur, uterque excusatur a culpa, sed unus ignorantia, et non alius. Vel in lege naturali ponamus exemplum. Si quis duceret sororem etiam ignorans invincibiliter, matrimonium non teneret, licet excusaretur a culpa. Ergo erat vera lex et habet virtutem et effectum apud eos etiam apud quos non est promulgata. Item quia secundum omnes doctores, talis excusaretur per ignorantiam.—*(Lectio 122)*.—Item probatur, quia in lege naturali vel aliqua parte ejus non cadit dispensatio nec revocatio. Ergo semper obligat. Nam hoc est dispensare, scilicet quod lex non obliget aliquem. Hoc est de lege naturali. Non oportet exspectare promulgationem ejus ut obliget. Et si dicatis quod sanctus Thomas loquitur universaliter de omni lege, quod requirit promulgationem: ad hoc dico quod ego non dico quod non sit promulgata, sed quod satis est quod sit promulgata apud aliquos; et ita est in mundo.

De lege autem divina positiva, ut de lege Moysi, an populus obligaretur antequam promulgaretur, licet excusaretur per ignorantiam, vel an eodem modo liceret eis comedere carnes porcinas sicut ante: re-

spondeo per propositiones. Prima, quod talis lex non habuit effectum ante promulgationem. Prohibuit Moyses multos gradus consaguinitatis et affinitatis, inter quos sunt aliqui quos puto non esse de jure naturali, ut quod quis ducat amitam vel uxorem fratris sui. Si quis antequam rediret Moyses cum lege acciperet talem, an tale matrimonium teneret? Dico quod sic et erat verum matrimonium. Aliud exemplum. Postquam data fuit Abrahae lex circumcisionis, antequam promulgaretur, si quis casu circumcidisset puerum, non ideo haberet gratiam, quia nondum erat lex nec obligabat. Probatur, quia talis erat ab aeterno apud Deum; et tamen ab aeterno non obligabat: ergo videtur quod tunc incipiat obligare cum promulgatur. Confirmatur. Quia praecipere est promulgare et loqui. Sed Deus non imperat sibi sed hominibus, et hoc loquendo. Ergo antequam loquatur et promulget non habet vim legis.

Quarta propositio: Lex divina positiva habet effectum suum apud omnes, et obligat omnes antequam apud omnes promulgetur. Satis est quod sit promulgata. Ut lex evangelica coepit obligare omnes a tempore quo fuit promulgata primo, licet excusarentur hi apud quos non pervenerat. Et nunc etiam omnes quotquot sunt in orbe obligantur ad legem Christi, licet illi excusentur qui nihil audierunt. Ante legem evangelicam licebat repudiare uxorem et dare libellum; et si nunc aliquis ad cujus notitiam non pervenit lex evangelica fecisset illud, cogeretur nunc ab Ecclesia redire ad primam, si ipse convertatur ad legem. Et confirmatur. Si qui sunt judaei qui invincibiliter ignorent legem Christi, an circumcisio haberet vim conferendi gratiam apud illos? Dico quod nullo modo; est enim falsum et erroneum dicere quod haberet gratiam per illam, quia lex illa totaliter cessavit. Ergo lex illa scilicet evangelica habet effectum et obligat omnes postquam semel est promulgata.

De lege humana positiva sit prima propositio: quod non obligat sine promulgatione, nec habet vim aut effectum. Probatur ratione, quia ferre legem est praecipere; et praecipere est loqui et promulgare: ergo non habet effectum ante promulgationem. Et si princeps faceret legem quod venderentur primogenituraе vel aliud simile, et quod obligaret ab illo instanti quo facta est, si quis ante promulgationem venderet, non valeret contractus, et valet si esset promulgata, quia nullam vim habet ante. Probatur etiam, quia legislator est persona publica: ergo non habet vim condendi legem nisi promulget et in publico. Item quia judex postquam fecit sententiam potest revocare illam, si nondum

promulgaverat. Ergo signum est quod antea non tenebat. Et simile est de lege.

Secunda propositio: Ad hoc quod lex humana obliget, non sufficit promulgatio privata apud aliquos, nec etiam ipsos scientes; oportet enim quod sit solemnis promulgatio. Hoc dicunt canonistae, et praecipue Panormitanus in ca. primo de postulatione praelatorum. Probatur, quia non habet auctoritatem ferendi legem nisi inquantum persona publica: ergo non est lex. Et hoc rationabiliter dicitur, quia leges humanae debent esse ad salutem animarum et non ad laqueos. Sed si sufficeret particularis promulgatio esset magnus laqueus. Ergo.

Tertia propositio: Ad hoc quod lex humana obliget omnes, non oportet quod apud omnes sit promulgata. Nam si publicaretur in ecclesia majori vel etc. jam incipit obligare omnes etiam absentes. Sed si quis ex illis non servet, excusabitur ignorantia. Et confirmatur. Quia contractus qui fiunt contra leges humanas, quantumcumque ignorent qui fecerunt, rescinduntur, ut si pupillus vendat bona sua.

Quarta propositio: Differentia est inter leges inferioris et leges principum quantum ad hoc quod lex ab inferiori lata, ad hoc quod obliget, non sufficit una publica promulgatio, sed requiritur quod in patria mea sit promulgata ut ego obliger, etiamsi sciam alibi promulgatam esse.

Quinta propositio: Lex principum ad hoc quod obliget et habeat effectum suum, sufficit et requiritur quod sit promulgata in singulis provinciis, ut si Flandria conderet legem universalem regnis suis et ibi promulgaretur ibi teneret, non autem in Hispania quousque ibi promulgetur, etiamsi sciant.

Sexta propositio particulariter de constitutione papali: Ad hoc quod obliget, aliqui dicunt quod satis est quod sit promulgata Romae, ut si hodie prohiberet quintum gradum, et quis contraheret, non teneret matrimonium, etiamsi ignoraret. Hoc tenent canonistae. Panormitanus in c. *Noverit,* de sententia excommunicationis. Forte quod magis pia et secura opinio illa. Alii dicunt, ut *Summa angelica,* quod non obligant in Hispania quousque ibi promulgetur, saltem apud ignorantes. Et haec videtur verior opinio.

Ex his sequitur quod quantumcumque inveniantur excommunicationes papales extra *Corpus juris,* tales leges non obligant etiam scientes, quia non est facta promulgatio, et debet fieri publice, quia alias non constat.

QUAESTIO NONAGESIMAPRIMA

De legum diversitate

ARTICULUS PRIMUS. — **Utrum sit aliqua lex aeterna**

Respondet quod sic. Et probat, quia lex non est aliud quam dictamen aliquod practicum quod Deus habet ab aeterno. Sed utrum omnis lex divina sit aeterna. De hoc postea. Pro nunc dicitur quod sic, omnis lex divina est aeterna in Deo, non autem in nobis.

ARTICULUS SECUNDUS. — **Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis**

Conclusio est affirmativa quia, licet proprie in Deo sit lex et regula tamquam in regulante, notitia tamen quae derivatur ad nos tamquam effectus regulae divinae vocatur etiam regula et lex. Ex hoc articulo potestis habere quod judicium quod habemus et notitia qua ego dicto hoc esse faciendum, non obligat de se, nisi inquantum derivatur a lege aeterna. Omnia alia sunt clara.

ARTICULUS TERTIUS. — **Utrum sit aliqua lex humana**

Ponit non quia est dubium, sed ad declarandum. Leges humanae aliquo modo derivantur a lege naturali. Lex enim naturalis est quod oportet defendere rempublicam, et hinc lex humana prohibet mulas.

ARTICULUS QUARTUS. — **Utrum fuerit necessarium esse aliquam legem divinam**

Intelligit praeter legem naturalem. Et respondet quod fuit necessarium esse aliquam legem divinam revelatam praeter legem naturalem et humanam. Et probat quatuor rationibus.

De illa tertia ratione, utrum lex humana possit punire vel prohibere aut praecipere actus interiores, de hoc infra. Sunt de hoc opiniones, sed certe magnum argumentum est quod non potest quia nunquam fecit. Licet aliqui dicant quod in ca. *Dolentes* praecipitur quod attente dicant clerici horas, et quod haeretici etiam propter actus interiores excommunicantur. De hoc particulariter dicemus infra, ubi Doctor movet.

De principali quaestione est dubium, quia in lege naturali salvabantur aliqui, et non erat aliqua lex divina. Et Apostolus ad Rom. 1, *quia cum cognovissent* etc. Sanctus Thomas 1 p., q. 1, a. 1 petit an praeter physicas disciplinas sit necessaria aliqua scientia revelata; et respondet quod sic propter eamdem rationem, et quia scientiae humanae sunt plenae erroribus et indigent multo tempore etc. Idem petit 2. 2, q. 2 an sit necessaria fides, et respondet quod sic. Et ad argumentum quod salvabantur in lege, dicitur quod Doctor non dicit quod cuilibet esset necessaria lex divina, sed erat apud populum Dei. Et quam necessaria sit patet, quia sine illa omnia perierunt. Secundo dico quod nunquam fuit populus Dei et ecclesia aliqua quin haberet aliquos quibus esset revelata lex divina vel cognita ex majoribus suis. Et quando non esset necessaria adultis, esset certe pueris, qui non possunt salvari nec unquam potuerunt sine lege divina, cum sint in iniquitatibus concepti.

ARTICULUS QUINTUS. — **Utrum lex divina sit una tantum**

Respondet quod dupliciter possunt leges distingui. Uno modo specie, et sic est una lex et una fides. Omnia clara sunt.

ARTICULUS SEXTUS. — **Utrum sit aliqua lex fomitis**

Movet hoc ad declarandum Apostolum.

QUAESTIO NONAGESIMASECUNDA

De effectibus legis

(Lectio 122 repetita)

ARTICULUS PRIMUS.—**Utrum effectus legis sit facere homines bonos**

1. — Respondet quod intentio cujuslibet legislatoris est ut faciat homines bonos. Secunda conclusio est quod qualis est lex, talis est bonitas in inferioribus.

Unica est difficultas hic. Quaeritur quomodo intelligatur prima conclusio, quod lex faciat homines bonos, an universaliter de omni lege. De lege naturali non est dubium, et divina positiva et ecclesiastica divina; sed de civili est dubium, utrum intentio regis debeat esset quod faciat bonos, an divites, an incolumes.

Est notandum quod, ut supra Doctor dixit, sola virtus moralis est quae facit homines bonos simpliciter. Ideo unus magnus philosophus non proprie dicitur bonus simpliciter, sed bonus philosophus, bonus theologus etc. Tantumdem ergo est quaerere an intentio legislatoris sit facere homines bonos, ac si quaereremus an debeat inducere homines simpliciter ad virtutes morales.

2. — Et sunt quidam qui putant quod non, sed si faciat, erit inquantum bonus vir, non quod spectet ad eum, sed quod sunt sicut artifices qui non intendunt bonitatem moralem, sed artificialem. Quia finis regis idem est sicut finis civitatis et reipublicae, cujus finis est; quia unus homo non sufficit sibi soli, ideo non degunt in montes sicut ferae, quia unus indiget multis et non potest omnia. Unde non posset homo vivere solus, sed indigent adjuvari invicem. Videtur ergo quod civitas non est congregata propter bonum morale, sed propter istam indigentiam. Sed idem est finis civitatis et legislatoris. Ergo finis et intentio legislatoris

non est inducere homines ad bonum morale, sed ad bonum naturale, et ad cavendum illam indigentiam.

Et confirmatur. Quia sequeretur quod facultas civilis et ecclesiastica non essent distinctae, quia finis ecclesiasticae est facere homines bonos simpliciter; sed omnes facultates distinguuntur ex fine: ergo. Et confirmatur. Quia sequeretur quod ad potestatem civilem spectaret facere sacramenta Ecclesiae. Patet, quia illa sunt necessaria ut homines sint boni simpliciter; et sic rex haberet facere leges ecclesiasticas, quod est falsum. Et confirmatur iterum ex tertio argumento sancti Thomae. Dato quod aliquis sit malus in ordine ad se solum, potest esse bonus in ordine ad bonum commune, et potest sic servare omnes leges civiles; ut qui fornicatur non facit contra aliquam legem civilem, et qui jurat falsum et qui occidit uxorem fornicationis causa. Et tamen non sunt boni simpliciter. Ergo.

Ad hoc respondetur: potest aliquis bene se habere in ordine ad bonum commune, et male in ordine ad se, negatur hoc, quia si est invidus, avarus, fur, non se habet bene, quia bonum commune componitur ex bonis particularibus, sicut impossibile est facere bonam domum ex malis partibus.

3.—Sanctus Thomas in solutione ad tertium respondet et dicit unum verbum quod videtur subvertere totum quod diximus. Dicit enim quod potest bene se habere bonum commune, saltem si principes sint boni. Unde videtur concedere quod, etsi alii sint mali, potest se habere bene bonum commune, quia potest esse quod sit bonus civis et non bonus vir.

Respondeo ad hanc quaestionem quod sine dubio intentio regis est facere homines bonos simpliciter et inducere ad virtutem. Probatur. Intentio legislatoris, ut supra dixit Doctor et probavit q. 90, a. 2, quod ultimus finis legis est bonum commune. Unde oportet quod lex maxime respiciat bonum commune, quod est beatitudo. Et ita Aristoteles dicit quod legalia justa sunt factiva beatitudinis. Philosophi alii posuerunt beatitudinem in virtute. Sed Aristoteles concedit quod substantia beatitudinis consistit in virtute; tamen quae apud alios sunt indifferentia, ut divitiae, juvant ad beatitudinem. Ergo cum maxima pars felicitatis consistat in virtute, non possunt esse boni cives quantumcumque divites, nisi sint studiosi virtutis. Et probatur ex auctoritatibus sacrae scripturae Rom. 13 (v. 1): *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit, non enim est potestas nisi a Deo.* Ergo finis etiam est a Deo. Et *qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit.* Sed si leges nihil aliud faciunt quam commodum naturale, quare qui resisteret regi

resisteret Dei ordinationi? Unde subdit quod *damnationem sibi acquirunt*. Et *vis non timere potestatem? Bene fac*. Ergo ille legislator intendit facere bonos simpliciter. Multa dicit Paulus ibi ad hoc propositum. Et I Petri 2 (v. 13) : *Subditi estote omni humanae creaturae propter Deum*.

Item probatur. Quia respublica ipsa habet auctoritatem inducendi homines ad virtutem, cum habeat ad inducendum ad bonum utile et delectabile, quae sunt minora bona. Et non exercent auctoritatem nisi per legem. Ergo intentio legis est etc. Item paterfamilias habet intendere facere filios probos. Sed familia est quaedam pars reipublicae. Ergo multo magis illa.

Item ultimo quia principes tulerunt leges quae pertinent ad bonum morale, ut prohibent blasphemiam, sodomiam etc. Ergo omnes leges debent esse de actibus virtutum. Alias nihil valent. Et si cui videatur quod respiciunt bonum privatum, ut sunt gabellae, tamen sunt propter bonum commune.

4. — Ad argumentum, sequeretur quod facultates non essent distinctae, respondetur quod principes civiles intendunt facere homines bonos intra felicitatem humanam; pontifices vero ecclesiastici intendunt ordinare ad felicitatem aeternam; illi felicitate humana, isti aeterna. Et per hoc patet responsio ad confirmationem, quod scilicet habent principes facere leges de sacramentis. Primo dico quod hoc non excedit facultatem principium non cognoscere illa. Sed postquam cognoverunt et sunt edocti, principes possent ferre tales leges; sed non faciunt ne confundantur potestates. Et ita sunt leges civiles latae contra haereticos, quod comburuntur etc., et illud spectat ad bonum supernaturale. Ad aliud, stat quod quis servet omnes leges civiles et quod non sit bonus simpliciter, ut fornicator, conceditur hoc, licet sit difficile, et negatur consequentia. Hoc etiam argumento probaretis quod nec pontifex intendit facere bonum simpliciter, quia fornicator non facit contra aliquam legem ejus. Sed princeps non intendit facere felices simpliciter, sed solum felicitate humana.

ARTICULUS SECUNDUS. — **Utrum legis actus convenienter assignentur.** Nihil est.

QUAESTIO NONAGESIMATERTIA

De lege aeterna

In articulo primo nihil est quod egeat declaratione, nec in secundo.

ARTICULUS TERTIUS. — **Utrum omnis lex a lege aeterna derivetur**

Respondet quod sic. Et probat, quia artes inferiores subordinantur superioribus, ut ars frenefactiva militari; sed Deus est summus legislator: ergo aliae leges etc.

Dubitatur quomodo lex divina positiva derivetur a lege aeterna. Cajetanus videtur hic intelligere quod per legem aeternam debeat intelligi solam legem naturalem. Sed quantum ego possum capere [per] legem aeternam intelligit sanctus Thomas adsolute omnem legem divinam. Et si dicatis, ergo omnis lex humana est divina, si derivatur ab illa, negatur consequentia, quia intelligo quod non repugnet illi, et dirigit ad hoc quod serventur leges divinae, et quod aliquo modo deriventur ab illa, quia in syllogismo practico oportet ponere majorem ex lege naturali vel divina.

ARTICULUS QUARTUS, quae sunt quae gubernentur lege aeterna.

ARTICULUS QUINTUS. — **Utrum naturalia contigentia subsint legi aeternae**

Respondet quod sic, omnia; sed solus Deus non subditur legi aeternae, quia lex unius hominis non est in ordine ad se. Hinc notat Cajetanus quod principes non teneantur suis legibus; sed de hoc postea.

ARTICULUS SEXTUS. — **Utrum omnes res humanae subjiciantur legi aeternae**

Distinguit quod dupliciter aliquid subditur legi aeternae. Uno modo per cognitionem. Ex isto loco potestis inferre quod sanctus Thomas per legem aeternam non intelligit solum legem naturalem. Ponit conclusiones, quod quantum ad inclinationem omnia subduntur legi aeternae; sed quantum ad cognitionem, sola creatura rationalis. Sed ponit differentiam notandam ad intelligendam scripturam. *Si spiritu Dei ducimini, non estis sub lege* (Gal. 5, 18). Exponit dupliciter.

QUAESTIO NONAGESIMAQUARTA

De lege naturali

(Lectio 123)

ARTICULUS PRIMUS. — Utrum lex naturalis sit habitus

Contra est quod Augustinus dicit *De bono conjugali*. Ponit conclusionem, quod loquendo proprie de habitu, lex naturalis non est habitus, quia habitus non est aliquid quod fit per rationem, sicut lex quae est dictamen et judicium. Sed aliter capitur habitus non proprie, ut aliquando ipse actus vocatur habitus vel consuetudo, quia tenetur habitu. Et isto modo aliquando ipsa lex naturalis dicitur habitus, non quia sit habitus, sed quia habitu tenetur. Sicut enim in speculativis non ponimus habitus circa prima principia, ita nec in practicis. Non ergo dicitur lex naturalis quia insit nobis a natura, nam pueri non habent legem naturalem nec habitum, sed quia ex inclinatione naturae judicamus quae recta sunt, non quod insit qualitas a natura.

In solutione ad primum est notandum quomodo exponit locum difficilem Aristotelis. Dicit enim Aristoteles: "in anima sunt tria, potentia, habitus et passio". Oportet ergo quod virtus sit aliquod illorum. Mirantur moderni quod omisit actum. Unde dicunt 3, d. 22 quod non capit passionem proprie, sed late, pro actu etiam. Sed impossibile est quod Aristoteles ita intellexerit. Nam ibi probat quod virtus non sit passio, quia virtutibus laudamur et vituperamur, non passionibus, quia non sunt cum electione, ut moderni putant. Ita Almain ponit quod capitur large etiam pro actu appetitus vel voluntatis, sed postea non audet dicere quod Aristoteles ita capit. Unde ad hoc nota quod sanctus Thomas non laborat ad probandum id quod est per se notum, nec Aristoteles. Non ergo probat quod virtus sit principium bonitatis, nec potentia, nec passio, quia illud est per se notum. Et praeter haec tria sunt quaedam alia in anima quae sunt actus etc.

ARTICULUS SECUNDUS. — **Utrum lex naturalis contineat plura praecepta, vel unum tantum**

Ponit distinctionem et juxta illam unam conclusionem trimembrem. Sicut in speculativis sunt plura prima principia quae sunt per se nota, ita in practicis. Sed ut Aristoteles dicit in libro *Posteriorum*, non eadem sunt nobis nota et naturae. Sunt enim quaedam per se nota ex natura, sed non sunt nota nobis, ut Deus est. Et ad haec intellectus noster se habet sicut oculus noctuae ad lumen solis, ut ait Aristoteles. Alia sunt taliter in se nota quod etiam sunt nota nobis, ut quodlibet totum est majus sua parte. Et hae propositiones vocantur dignitates, quas quilibet audiens probat. Alia sunt per se nota in se et nota etiam sapientibus solum, non omnibus indifferenter. Ita in practicis sunt principia nota omnibus, ut bonum est faciendum; alia quae non omnibus. Probatur quod sint plura principia. Facere contra inclinationem naturalem est facere contra legem naturalem. Sed sunt plures inclinationes naturales. Ergo sunt plura principia. Sic arguit Doctor. Est inclinatio naturalis ad conservandum se: ergo tenetur conservare se.

Est dubium an valeat ista consequentia. Aliqui dicunt quod nihil valet. Sed quaero ab aliquo, ante legem scriptam quomodo probaret quod occidere seipsum est peccatum? Non posset probari alio modo quam hoc. Dico ergo quod est sufficiens illa probatio: est contra inclinationem naturalem: ergo est prohibitum. Est secundum inclinationem naturalem: ergo est praeceptum, quia intellectus meus sine aliquo docente judicat quod bonum est vivere, quod diligendi sunt parentes etc., et naturaliter inclinatur voluntas ad illa omnia. Unde ex hoc principio bene infertur quod id ad quod naturaliter homo inclinatur, est bonum, et quod naturaliter abhorret, est malum. Alias si ego decipior, Deus me deceperit, qui dedit mihi istam inclinationem. Intellectus non dictat nisi verum, et voluntas inclinatur ad illud. Ergo quod est secundum inclinationem voluntatis, est bonum. Et cum nihil sit contrarium bono nisi malum, ut ait Aristoteles. Ergo si conservare vitam est bonum, perdere illam est malum.

Secundo modo probatur. Inclinatio naturalis non potest esse ad malum, quia est a Deo, sicut arguit sanctus Thomas de peccato primi angeli, et imputaretur Deo qui dedit. Est ergo bona probatio sancti Thomae. Tres sunt inclinationes naturales. Ergo facere contra illas est malum et peccatum contra praecepta legis naturae.

ARTICULUS TERTIUS. — **Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturae**

Dicit quod dupliciter possunt actus virtutum considerari. Uno modo nudi et per se, et sic non sunt de lege naturae. Alio modo cum circumstantiis, et sic sunt de lege naturae. Nihil est hic.

ARTICULUS QUARTUS. — **Utrum lex naturae sit una apud omnes**

Dicit secundum rei veritatem jus naturale in communi idem est apud omnes, sed non omnibus est aequaliter notum. Sed in particulari non est idem, nam alia est lex infirmi, alia sani.

ARTICULUS QUINTUS. — **Utrum lex naturae mutari possit**

Dicit dupliciter potest hoc intelligi. Uno modo per additionem, et sic potest mutari augendo. Alio modo per subtractionem, quod subtrahatur aliquod principium, et sic est immutabilis. Alia quae non sunt prima principia bene possunt mutari, quale est habere plures uxores, quod est contra legem naturae, quia non est ita notum omnibus. Finis matrimonii est generatio prolis. Et habere plures uxores non directe est contra hunc finem, sed aliquo modo est contra, quia non commode, immo aliquo modo impeditur generatio prolis, quia melius duae feminae ex duobus quam ex uno concipient.

Ex isto articulo patet non solum esse de lege naturae id quod est primum principium, sed etiam illud quod ex illis infertur, dummodo cognoscatur quod infertur ex illis.

(Lectio 124) — Secundum argumentum est : contra legem naturae est occisio innocentis, et etiam adulterium et furtum. Sed ista inveniuntur mutata a Deo Gen. 22, Exo. 12, Osee, 1. Ergo. Respondet quod Deus est dominus vitae et mortis et dominus universorum, et potest dare feminam cui voluerit, et etiam bona Aegyptiorum. Circa istas dispensationes multa possent peti, sed quia infra q. 100 quaerit Doctor an cadat dispensatio in lege naturae, ideo illic agemus.

ARTICULUS SEXTUS. — **Utrum lex naturae possit a corde hominum aboleri**

Distinguit et concludit quod prima principia non possunt aboleri, sed bene alia secundaria, ut conclusiones illatae ex illis. Jam diximus supra utrum in lege naturae cadat ignorantia.

QUAESTIO NONAGESIMAQUINTA

De lege humana

ARTICULUS PRIMUS. — Utrum fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus

Respondet quod fuit necessarium, non solum utile.

ARTICULUS SECUNDUS. — Utrum omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur

Respondet quod sic, si est justa. In primo articulo in fine corporis corrige *explendas* ubi in *expellendas*. Nihil obscuri habet haec quaestio.

Dubitatur hic: nonne esset satis quod omnis lex humana derivaretur a lege divina positiva? Quid opus est quod derivetur a lege naturae? Respondetur ad hoc quod etiam ipsa lex divina positiva dependet quodammodo a lege naturali, quia disponit omnia Deus suaviter. Ideo nulla lex fuit divina quae haberet aliquam rationem legis naturae; licet non esset alia ratio quaerenda quam voluntas Dei, sicut praecepit abstinere a carnibus suillis, tum quia non sunt sanae, tum propter significationem.

ARTICULUS TERTIUS. — Utrum Isidorus convenienter qualitatem legis positivae describat

ARTICULUS QUARTUS. — Utrum Isidorus convenienter ponat divisionem humanarum legum

[Quaestione] 105, a. 1, et 1 p., q. 105, a. 3, et 2. 2, q. 57, et *Contra gentes* lib. IV, cap. 114 dicit contra ea quae in isto articulo dicit. Sed de his infra q. 100.

QUAESTIO NONAGESIMASEXTA

De potestate legis humanae

ARTICULUS PRIMUS. — Utrum lex humana debeat poni in communi magis quam in particulari

Respondet quia lex respicit bonum commune, debent dari in communi et durare in republica.

ARTICULUS SECUNDUS. — Utrum ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere

Respondet quod non, et est notanda ratio. Non enim est quam multi putant. Quia enim leges ponuntur imperfectis oportet quod possint ferre. Ratio quam dant aliqui est quia ea non turbant pacem reipublicae. Non curant leges ut fornicatio etc.

ARTICULUS TERTIUS. — Utrum lex humana praecipiat actus omnium virtutum

ARTICULUS QUARTUS. — Utrum lex humana imponat homini obligationem in foro conscientiae

1. — An teneantur homines sub peccato mortali parere legibus humanis. Ponit conclusionem, quod lex humana quae est justa obligat in foro conscientiae, sed non injusta. Primum probat auctoritate apostoli Petri: *Haec est gratia, si propter conscientiam sustineat quis tristitias patiens injuste* (I, 2, 19).

Primum omnium, quia magis dubitatur de legibus civilibus quam pontificiis, ideo de illis quaeritur an obligent in foro conscientiae. Et videtur quod non. Primo, quia sequeretur quod potestas regia esset vere spiritualis sicut potestas papae. Consequens autem est falsum, quia per hoc distinguuntur potestas regia et pontificia, quia una est spiritualis alia non. Consequentia probatur, quia habet effectus pure spirituales, si potest ligare animas. Secundo, quia finis legis civilis est solum beatitudo naturalis, non supernaturalis, sicut pontificiae: ergo. Tertio, quia mirabile est; potestas civilis non potest absolvere a peccato: ergo nec obligare ad illud. Quarto arguitur: sequeretur quod puniretur quis bis in idipsum pro una sola culpa. Patet, quia puniet me rex temporaliter; et ultra ad poenam spiritualem obligor: ergo. Quinto arguitur, quia nullus potest obligare ad culpam quam ipse non potest punire, sicut non potest punire excommunione quae est poena spiritualis. Sexto, vel est in potestate regis quod tales leges obligent in foro conscientiae, vel non; sicut est in potestate praelatorum qui possunt facere quod obligent ad poenam solum, ut constitutiones nostrae. Si primum, quid ergo plus habet papa quam rex? Et dato quod sit ita, interpretandae sunt leges in mitiorem partem. Si secundum, risibile est quod non possit.

In oppositum sine dubio est veritas. Probatur autoritate Apostoli ad Rom. 13 (v. 2): *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit; et ipsi sibi damnationem acquirunt.* Et I Petri 2 (v. 13): *Subjecti estote omni humanae creaturae propter Deum. Non solum propter iram, sed propter conscientiam* (Rom. 13, 5). Nihil clarius. Pro probatione et declaratione est notandum quod non est idem omnino obligare in foro conscientiae, et obligare ad culpam. Patet, quia religiosi obligantur apud Deum ad servandum constitutiones, sed non obligantur ad culpam. Et probatur quod obligentur in foro conscientiae. Quia si quis diceret, nolo servare, peccaret, quia ex inobedientia peccaret mortaliter. Et tamen si non obligarentur in foro conscientiae, non peccaret contemnendo, sicut ego contemno servare leges carthusiensium. Unde male dicunt quod non obligant tales leges in foro conscientiae. Et leges civiles obligant ultra hoc ad culpam.

2. — *(Lect. 125)* — Pro declaratione hujus, licet certum sit, est notandum quod Doctor superius dixit, quod ratio peccati fundatur in ratione bonitatis et malitiae, quia ex hoc quod est bonum vel malum, habet rationem meriti vel demeriti. Primum ergo quod facit lex divina est facere aliquid bonum vel malum quod de se erat indifferens. Lici-

tum est comedere carnes hodie. Si superveniret lex divina prohibens, esset malum. Econtrario circumcisio erat indifferens, et per legem factam est bona. Secundo, lex divina et humana non differunt nisi penes auctores, quia una est a solo Deo, alia a Deo et ab homine. Ita obligat una sicut et alia. Et sicut illius quod producitur per causas secundas non minus Deus est causa quam eorum quae se solo producit et immediate; et sicut primus affectus legis divinae est facere aliquid bonum vel malum, ita primum quod facit lex humana est constituere aliquid in esse vitii vel virtutis, quia antequam esset prohibitum comedere carnes feria sexta, erat bonum, nunc est malum. Pro certo ergo tenendum quod leges civiles obligant ad culpam.

3. — De legibus ecclesiasticis, an obligent ad culpam, nulla est controversia cum catholicis. Sed Lutherus negat quod obligent. Sed contra illum sunt infinita testimonia. Mat. 18 (v. 17) : *Si ecclesiam non audierit, sit tibi quasi ethnicus* etc. Et non solum in correptione fraterna, sed in omnibus praeceptis Ecclesiae. Item Luc. 10, *Qui vos audit* etc. exponunt haeretici quando praedicant legem, sed extorte. Item Mat. 16 (v. 19) : *Quodcumque ligaveritis super terram.* Item 23 (v. 2) : *Super cathedram Moysi sederunt principes et pharisaei; quaecumque.* Item ad Hebr. 13, *Obedite praepositis vestris,* et I Tim. 4 (v. 3), *Scitis quae praecepta dederim vobis per Dominum Jesum.* Item Act. 15 (v. 28) : *Visum est Spiritui Sancto et nobis nihil ultra imponere vobis quam haec necessaria.* Sed nunquam fuit prohibitum lege divina abstinere a suffocato. Ergo erat lex humana. Item Deut. 17 (v. 12) : *Qui autem noluerit obedire sacerdoti, morte moriatur;* et non de praeceptis legis, sed de aliis. Item Deut. 21 praecipitur lapidari filius qui non obedivit parentibus: ergo multo magis possunt obligare parentes spirituales. Ergo erat culpa mortalis.

Propter ista et multa alia tenendum est tamquam de fide quod leges ecclesiasticae obligant ad culpam. Vide Jodocum Chichtovaeum in *Antiluthero*, cap. 10 et 11, quod Christus locutus est in evangelio tantumdem est ac si viva voce nobis praeciperet. Sed dixit, *obedite praepositis vestris*. Nulla est differentia inter legem divinam et humanam quantum ad illam obligationem.

4. — Sed dubitatur an sub poena peccati mortalis, an venialis obligent. Gerson IV parte *De vita spirituali* defendit quod leges humanae, sive civiles, sive ecclesiasticae, quantum est de se non possunt obligare ad mortale. Ratio est quia mortale non differt a veniali nisi penes reatum poenae aeternae vel temporalis. Sed legislatores humani non

possunt obligare ad poenam aeternam, quam non potest executioni mandare, sicut rex non potest obligare sub poena excommunicationis. Unde dicit quod nisi sit ex contemptu, non obligant leges humanae ad mortale. Et ad argumentum in contrarium, qui non confiteretur semel in anno nonne peccat mortaliter? respondet quod aliquando peccant mortaliter, sed hoc non est [ex] ratione ipsarum legum humanarum, sed potius legis divinae. Unde lex humana potius est declaratoria quam obligatoria. Sicut si medicus praecipiat mihi : si comedis pisces, morieris, comedo et morior. Sed non peccavi quia medicus praecepit, non enim poterat mihi praecipere, sed quia declaravit mihi legem naturalem qua tenebar conservare vitam; sic lex ecclesiastica jubet confiteri, et sic declarat legem divinam. Ego nescio. Forte Gerson parum plus dicit quam alii.

Eamdem opinionem videtur tenere Durandus in suo tractatu *De origine jurisdictionis*. Illam etiam opinionem tenent multi canonistae, quod leges [humanae] non obligant ad mortale nisi ex contemptu. Cardinalis in Clementina 1 de observatione jejuniorum, tenet, etiam *Summa angelica*, nisi ex contemptu, et addit vel ex consuetudine; et citat Bernardum *De praecepto et dispensatione*. Sed ego credo quod beatus Bernardus non loquebatur de illo. *Summa angelica* citat Richardum, *Quodlib* 1, q. 19.

5. — Communis tamen opinio theologorum est quod leges humanae possunt obligare virtute sua ad mortale. Hoc sanctus Thomas 4, d. 15 et 2. 2, q. 158, et Panormitanus et Archidiaconus et canonistarum multorum et ita tenenda est. Ista propositio probatur auctoritate Pauli (Rom. 13) : *Qui autem resistunt damnationem sibi acquirunt. Nemini quidquam debeatis. Cui tributum, tributum* etc. Item excommunicatio est de jure positivo; et tamen tenemur sub mortali vitare excommunicatos ut in cap. *Sacris*, de his quae vi metusve causa fiunt. Item quia obligant sub poena mortis, ut ait Cajetanus ; et non est poena capitis pro culpa veniali : ergo. Item etiam probatur quia Act. 15 vocantur illa necessaria; sed non ita vocarentur si solum obligarent sub veniali : ergo. Item in veteri testamento [prohibetur] sub poena mortis non obedire sacerdoti et parentibus : ergo multo magis obligant in novo testamento ad mortale.

Almain tamen in tractatu *De potestate ecclesiastica* dicit quod hoc verum est solum de lege ecclesiastica, et non de civili. Sed illud revera est falsum, quia aequaliter est a Deo. *Omnis potestas a Domino Deo est*. Et *subditi estote* etc. Et gubernatio reipublicae est necessaria et commissa a Deo principibus saecularibus. Ergo.

Sed hoc suposito quod aeque obligent, nihilominus non omnes leges aut civiles aut ecclesiasticae obligant semper ad mortale. Ideo dubitatur quando obligat ad mortale, et quando ad veniale. Quantum ad hoc videtur differentia ponenda inter legislatores utriusque legis. Nam videtur quod pendeat ex intentione legislatoris ut obliget ad mortale vel ad veniale. Potest ergo dici isto modo: quando dicitis quod non omnes semper obligant, dico quod provenit ex intentione et declaratione legislatoris, sicut posset facere quod non obligent ad aliquam culpam. Iste est unus modus dicendi. Sed dicetis, quando ego cognoscam intentionem ejus? Ad hoc respondet Doctor quod aliqua verba sunt unde liceat conjecturare, ut si praecipiatur sub excommunicatione, vel in virtute Spiritus Sancti et sanctae obedientiae, tunc est signum quod sub mortali. Sed quando talia non ponuntur, sunt simplicia mandata, et tunc non obligant nisi ad veniale. In legibus autem civilibus non potest similiter dici, quia [princeps] non habet potestatem ecclesiasticam ad obligandum vel declarandum quando obliget ad hoc vel ad illud.

Sed tamen dico quod non provenit ex intentione legislatoris quod lex obliget ad mortale aut ad veniale. Probatur. Quia eadem ratione ex intentione illius proveniret quantum peccatum mortale esset hoc vel quantum veniale: ut sunt duo praecepta: qui non audit missam, peccat mortaliter, et qui frangit jejunium etiam, sed gravius primus. Unde provenit ista gravitas? Certe non ex intentione legislatoris, quia etiamsi ipse vellet, non est in potestate ejus. Ergo certe videtur quod nec illud proveniat ex intentione legislatoris. Potest ergo dici secundo modo. Dico quod nulla est differentia inter legem humanam et divinam. Ubi habetis quod fornicatio sit mortale et mendacium jocosum vel verbum otiosum veniale? Certe provenit ex natura rei, ex objecto ipso. Et supra Doctor posuit regulas quando aliquid est mortale aut veniale. Si est contra caritatem Dei vel proximi, est mortale; si non, est veniale. Dico ergo quod provenit ex parte materiae, quia aliter non potest judicari. Ut si lex humana sit de re gravi, transgressio erit peccatum mortale; et si de levi, veniale. Nec papa posset facere quod pro re levi lex obliget ad mortale. Quod potest facere est declarare quod lex obliget sub mortali, id est quando materia est gravis, qualis quando obligat sub excommunicatione, vel in virtute Spiritus Sancti, vel poena damnationis aeternae.

Et eodem modo dicendum est de legibus civilibus, quod nec provenit ex intentione regis obligare ad mortale vel veniale nec potest; sed

consideranda est natura rei. Sicut quod non habeantur mulas, non est ita gravis materia; unde transgressio forte est solum peccatum veniale. Alias potest obligare ad mortale, et rex etiam potest declarare quod est materia gravis, ut si comminetur sub poena capitis non solvere gabellas, esset mortale, quia est contra caritatem proximi, supposito quod juste impositae sint.

6. — Dubitatur ultimo utrum leges poenales praecise, id est quae constituunt aliquam certam poenam, ut qui fecerit ligna ex monte solvat centum aureos, an obligent ad culpam.

Henricus de Gandavo quodl. 3, q. 22 dicit quod aliquando statutum poenale continet praeceptum et poenam, ut si dicat *praecipimus, et si quis transgrediatur solvat*. Aliquando ponit poenam solum. Primo modo obligat ad culpam, non autem secundo modo. Sequitur *Summa angelica*.

Silvester et communiter summistae et canonistae tenent quod semper obligant. Et melius dicunt, quia propterea ponunt penam quia prohibent, quia leges imponunt necessitatem. Aliud autem est de obligationibus voluntariis.

Aliam quaestionem movet Cajetanus, an possit aliquis obligari per legem non obstante timore mortis. Et videtur quod sic ex illo cap. *Sacris*. Ita dicit Cajetanus quod sic quantum est de se, etiam non obstante morte. Sed quod non ita obligent est ex bonitate legislatorum. Ego tamen credo, bona venia Cajetani, quod non provenit ex bonitate legislatoris, sed ex qualitate legis et materiae, sicut supra dictum est. Et sic aliquando teneretur, aliquando non, prout fuerit materia gravis vel levis.

Ad cap. *Sacris* dicitur quod omnes exponunt et sanctus Thomas in *Quodlib.* quod intelligitur in casu scandali.

(Lect. 126). — ARTICULLUS QUINTUS. — **Utrum omnes subjiciantur legi**

1. — Contra est quod dicit Apostolus (Rom. 13) : *Omnia potestatibus sublimioribus subdita sint*. Ponit distinctionem et conclusiones juxta illas. Dupliciter potest ergo intelligi. Uno modo quoad vim directivam; et quoad hoc omnes subduntur. Alio modo quoad vim coactivam, et sic non omnes. Nam primo non subditi excipiuntur; secundo qui habent exceptionem per superiorem potestatem.

Secunda conclusio: Qui sunt vere probi non proprie coguntur, quia non timore poenae observant, sed amore justitiae.

2. — Dubitatur qui sunt de alio regno et veniunt ad nostrum, an obligentur legibus nostris. Respondetur quod sine dubio hospites obligantur, quia rex potest ferre leges de hospitibus; quia si liceret Gallis vivere in Hispania ad libitum, non haberet respublica commodum regimen, cum tamen sit perfecta et non egeat nisi suis legibus. Et probatur. Quia si hospites non obligarentur, essent omnino exempti, quia cum peregrinantur non utuntur nec tenentur suis legibus. Et peccarent si extraherent pecuniam a regno. Non tamen si semel equitasset in mula statim auferretur.

3. — Dubitatur utrum clerici subjiciantur legibus civilibus nunc. Respondetur distinguunt jurisconsulti. Duplex est lex civilis. Una quae tangit solos clericos; et tali non obligantur ecclesiastici, nisi forte essent in favorem clericorum, quia privilegium extendit se etiam ad exemptos. Aliae sunt leges communes omnibus quae spectant ad commodum omnium; et tales sine dubio obligant omnes tam ecclesiasticos quam religiosos; ut quod non habeant vestem sericam integram, non portent arma invasiva obligant certe in foro conscientiae, nisi aliquo modo lex sit lata in odium clericorum. Hoc si cetera sint paria. Nam si esset lex absolute quod nullus equitaret mulis, non tenerentur clerici, quia non est congruum in equis.

4. — Argumenta sunt notanda. Circa tertium argumentum dubitatur utrum papa obligetur jejunare, recitare horas, audire missam etc. quorum ipse fecit legem. Idem de principibus saecularibus. Respondet Doctor quod legislator non obligatur vi coactiva, nec posset puniri a superiore propter transgressionem. Ratio est quia nullus potest proprie cogi a seipso. Sed tamen quantum ad vim directivam obligantur omnes, etiam legislatores, hoc est quod peccant transgrediendo leges. Et sic papa peccat non jejunando quando ego, et non dicendo horas. Potest tamen dispensare secum sicut cum aliis pro loco et tempore.

5. — Dubitatur quomodo intelligatur quod princeps subditur legi inquantum est directiva, et non inquantum coactiva. Nam vel peccat, vel non. Si non, ergo quoad utrumque est exemptus. Si peccat nonne hoc est cogi et plus ad poenam inferni quam ad temporalem? Ergo quoad temporalem.

Item arguitur. Rex non est magis subjectus legi suae quam legibus aliorum quae optime dirigunt. Sed non tenetur nec nos tenemur ad illas. Ergo. Item tam exemptus est a sua lege sicut a seipso. Sed nullo modo

potest esse subditus sibi ipsi. Ergo. Item a quo obligatur? Non immediate a Deo, nec a seipso, nec a republica: ergo a nullo. Item quia per legem non perdidit libertatem. Item quia videtur contradictio cum dicit doctor, quod subditur legi propria voluntate. Ponamus ergo quod non vult ipse subdi.

Respondetur primo, quantumcumque princeps est supra totam rempublicam, est tamen pars reipublicae, non sicut rex Franciae si poneret nobis leges. Secundo est notandum hoc esse de jure naturali, quod onera reipublicae debent distribui proportionabiliter per membra omnia reipublicae. Ex his duobus sequitur tertium, quod de jure naturali est quod in his quae spectant ad totam rempublicam, rex debet subire partem onerum, si accipit partem commodorum. Sequitur etiam ex hoc quod etiam in omnibus habet rex sumere partem suam ubi cetera sunt paria. Non est enim justum quod papa obligetur legi quae convenit solum statui subditorum. Sed audire missam tam convenit papae sicut mihi. Item si episcopus faciat festum, obligatur ipse audire missam aeque sicut alii. Papa indixit jejunium: ipse etiam obligatur. Hinc ergo provenit quod faciat contra jus naturale, si non subjiciatur suis legibus in his quae spectant ad omnem rempublicam, si cetera sint paria. Subditur igitur legi secundum vim directivam quando ei convenit sicut aliis. Si vero ponat rex leges quod non ferant vestes sericas aut aureas, bene potest ipse ferre illas, quia non sunt in hoc cetera paria.

6. — Sed dubitatur, dato quod ita sit, utrum aequaliter peccet sicut alii; ut ego peccarem mortaliter si non jejunarem vel audirem missam. An etiam papa peccet mortaliter.

Respondetur ad hoc credo quod non aequaliter peccat, licet forte sit gravius aliunde, scilicet quia facit aliis injuriam onerando eos, et digito suo non vult ea movere. Sed ex vi legis non aequaliter peccat, quia compensat habendo alia majora onera in commodum reipublicae. Et si quis haberet privilegium a papa quod non jejunet sine causa, peccaret si non jejunaret, non ex vi legis, quia exemptum est, sed quia facit contra jus naturale; non tamen tam graviter sicut alias, quia illa injuria non est ita gravis. Unde forte non peccaret mortaliter.

Dubitatur si princeps potest dispensare in lege, ergo potest alios onerare et deexonerare. Respondetur quod male facit dispensando sine causa rationabili sive secum sive cum aliis.

ARTICULUS SEXTUS. — **Utrum ei qui subditur legi liceat praeter verba legis agere**

Ponit tres vel quatuor conclusiones. Prima: Si emergat casus necessitatis ubi servando legem manifeste constat esse contra intentionem legis, non debet impleri ad verbum, sed ad intentionem. Non tamen spectat ad quemlibet interpretari legem, sed consulatur episcopus, si sit ad eum recursus; alias quilibet potest.

Potest dubitari circa hoc, quomodo intelligatur hoc, utrum quando esset rationabilis causa dispensationis in lege humana, et est certum quod si legislator adeat, dispensaret. Non dico in casu necessitatis, nam ibi sine dispensatione potest, ut si essemus obsessi ab hostibus et haberemus parum ciborum quadragesimalium, an liceat comedere carnes feria sexta vel quarta.

Dico quod nullo modo. Et patet. In gradibus prohibitis non liceret ducere consanguineam sine dispensatione. Verum est tamen quod, si talis casus incidat quod constet de voluntate contraria legislatoris, et ipse nollet ullo modo quod servarem, tunc non tenerem, et sine scrupulo possem facere contra legem, ut est ponere exemplum de religiosis habentibus praecepta.

Dubitatur utrum cessante ratione legis cesset obligatio legis: ut nemo portet arma, quia sunt factiones. Cessaverunt omnino factiones: an lex obliget.

Respondetur quod ratio legis dupliciter potest cessare. Uno modo privatim circa aliquem particularem, ut ego scio quod etsi ego portem arma, nullum omnino periculum sequetur. Item prohibentur ludi propter blasphemiam. Ego nullo modo blasphemabo nec socius. An liceat ludere. Dico quod nullo modo quando ita cessat ratio in particulari. Et sic quamvis ex esu piscium sequitur major contumacia carnis quam ex esu carnium, non tamen ideo licet comedere carnes ullo modo. Si tamen cessat causa generaliter, sine ullo scrupulo possum facere contra legem, ut si cessaverunt factiones. Patet, quia lex facta est inutilis, et non est in bonum commune ut solebat antea esse.

QUAESTIO NONAGESIMASEPTIMA

De mutatione legum

(Lectio 127)

ARTICULUS PRIMUS. — **Utrum lex humana debeat aliquo modo mutari**

Respondet quod sic et assignat duas causa. Clara sunt omnia.

Potest dubitari circa secundam causam, scilicet quia mutati sunt illi quibus lex data est. Utrum sit sufficiens ratio ad mutandam legem quia non servatur, etiamsi sit commoda reipublicae; ut lex jejunii quadragesimalis est valde utilis, et tamen quia parum servatur, quaeritur an liceret mutari propter illud, quia ad nihil conducunt nisi ad peccandum.

Me praesente agebatur similis casus de lege quadam religiosorum, et quidam pater peritus respondit quod non esset bonum mutare, quia Deus non mutat suas leges quantumcumque non serventur. Respondetur ergo, quod si talis lex, quantumcumque sancta et bona, non servaretur in universali, nec est spes quod servabitur in futuro, posset quidem abrogari. Si tamen ex negligentia praelatorum non servatur, nullo modo debet tolli, sed adhibere diligentiam ut servetur. Idem videtur dicendum, si a paucissimis servetur, scilicet quod debet tolli, quia habenda est ratio multitudinis et communis utilitatis, si non sit spes quod servabitur.

ARTICULUS SECUNDUS. — **Utrum lex humana semper sit mutanda quando occurrit aliquid melius**

Ponit duas propositiones. Prima, ad hoc quod lex mutetur non sufficit quod occurrat aliquod melius, quia multum juvat consuetudo ad servandum legem. Ut consiliabantur aliquando aliqui, quod melius

esset mutare quadragesimam in quatuor partes anni. Si nunc de novo instituerétur, forte esset melius; sed jam per consuetudinem sic est bonum.

Secunda propositio est quod leges humanae non possunt esse ita fixae sicut leges divinae. Si lex contineat manifestam iniquitatem, debet mutari.

Dubitatur utrum legislator posset mutare legem, dato quod non mutaret ex rationabili causa. An papa posset tollere quadragesimam sine causa rationabili, et rex alias leges civiles. Videtur quod non, quia rex non habet potestatem ad dissipationem, sed ad aedificationem, sicut non potest condere legem nisi utilem ad bonum commune. Ergo nec tollere bonum institutum, qualis est lex utilis. Eodem modo de papa, si conderet legem inutilem, non valeret, ut si prohiberet matrimonium usque ad decimum gradum. Utrum ergo possit ad libitum tollere legem.

Et confirmatur. Supra art. 5 [quaest. praecedentis] dictum est quod non potest princeps sine rationabili causa dispensare cum aliquo. Sed gravius est tollere legem, quia sic eximit omnes, quam eximere unum. Et confirmatur, quia si papa eximit Hispanos a lege jejunii, male facerent non jejunando nec essent tuti.

Respondetur ad hoc quod amplius non est nec habet vim legis, si scilicet legislator abrogavit, quantumcumque sine causa. Et putare quod concilium potest ligare manus papae ut non possit mutare legem, est erroneum et schismaticum. Potest ergo princeps abrogare leges ad libitum, licet peccaret quidem.

Ad argumentum, non est data potestas ad dissipandum, verum est; sed potest auferre obligationem quam posuit. Item respublica cum rege posset abrogare quamcumque legem. Sed utrum peccaret qui faceret contra leges sic abrogatas sine ratione?: dico quod non nec venialiter. Ad argumentum, si eximeret Hispanos, non essent tuti: ergo multo minus etc. negatur consequentia, quia pauci exempti faciunt injuriam aliis de jure naturali. Quando autem omnes sunt exempti, nulli fit injuria.

ARTICULUS TERTIUS. — **Utrum consuetudo possit obtinere vim legis**

Respondet quod sic, et declarat quomodo etiam facto, non solum verbo, potest legislator manifestare voluntatem suam: ut dissimulat punire transgressores, abrogatur lex per consuetudinem.

Dubitatur an consuetudo sine lege obliget in foro conscientiae. Respondetur: sit prima propositio: Nulla consuetudo nec in foro conscientiae nec in foro contentioso potest obligare nisi ex intentione et auctoritate superioris.

Hinc sequitur corollarium: quod quantumcumque sit generalis, si non constet aliunde de voluntate legislatoris, non obligat, secluso scandalo semper.

Tertia propositio: consuetudo potest esse signum intentionis et voluntatis legislatoris, et per consequens habere vim legis. Non est sufficiens signum quod non impedit implentes, quia cum sit bonum facere illud, non spectat ad legislatorem prohibere. Sed tunc est sufficiens signum, quando sapientes judicant quod non obligat. Et in casu dubii, semper est dicendum quod consuetudo non obligat, quia restringenda sunt ista odiosa. Est signum quod obligat quando puniuntur transgressores.

De alio, utrum consuetudo possit deobligare, id est tollere legem, respondetur eodem modo, immo magis potest deobligare, quia non est praesumendum quod fuit tanta negligentia praelatorum quod non punirent, ut comedere intestina animalium sabbato in sola Hispania. Et in cap. ultimo de consuetudine *(Cum tanto)* dicitur expresse, quod omnis consuetudo longa contra legem humanam abrogat, quia longaevae consuetudinis non est contemnenda auctoritas.

Si una lex disponit quod non praevaleat consuetudo contraria, an talis, cum sit etiam lex humana, possit abrogari per consuetudinem? Dicunt doctores quod quando est decretum irritans, scilicet quod non valeat consuetudo contra legem, semper manet in suo vigore, nisi superveniret aliquis novus casus. Unde constitutiones religiosorum cum decreto irritante consuetudinem contrariam semper sunt validae. Sed si consuetudo male coepit, an obliget? Dico primo quod, si lex quando promulgata est a nullo est recepta, abrogata est, non solum per contrariam consuetudinem, sed quia a principio non censetur utilis nec habere vim legis. Si tamen major pars recepit, peccarent non servantes. Et dico quod etiamsi lex esset sub excommunicatione, si non recipitur, non ligat, si papa dissimulat. Si autem lex fuit semel recepta, qui incipiunt consuetudinem male faciunt. Sed tamen potest ita praevalere consuetudo, quod licite abroget legem, si dissimulant legislatores punire transgressores.

ARTICULUS QUARTUS. — Utrum rectores multitudinis possint in legibus humanis dispensare

1. — Prima conclusio est quod praelati et rectores possunt dispensare in casibus et personis.

Secunda conclusio: quod male facerent qui sine causa dispensarent.

Dubitatur quid est dispensare: an sit solum declarare quod lex non tenet in isto. Dispensat papa in voto simplici, scilicet eundi Jerusalem. Dicunt multi quod papa declarat quod non tenet votum in illo casu, scilicet quia habet uxorem, filios etc. Sed aliter declarat quam theologi, qui docendo declarant quia est contra caritatem vel etc. Et verba Doctoris videntur favere huic opinioni. In his quae pendent ex jure divino, ut in juramento, multi graves doctores dicunt quod papa solum potest declarare, et non dispensare. Et aliqui extendunt hoc ad jus positivum, quod solum declarat, et non potest facere aliam dispensationem.

Respondetur quod proprie dispensare non est declarare, sed facere aliquid de novo quod non erat prius. Dico secundo quod dispensare est tollere obligationem et relegare jus ad quod quis tenebatur. Et ad rationem qua movebantur doctores dicendo quod declarabat solum, dicebant enim quia tunc vel currit ratio legis, vel non. Si primum, videtur quod non possit dispensare. Si non, ille non obligabatur. Ergo. Pro responsione est notandum quod heri diximus, quod si ratio legis cessat in particulari respectu hujus, non ideo iste est exemptus a lege nisi in universali respectu omnium cesset ratio legis. Ad argumentum ergo dico quod deficit ratio legis in illo. Et cum infertur, ergo non obligabatur, nego consequentiam, quia ratio legis non cessavit universaliter respectu omnium, nisi solum respectu illius. Papa potest ex rationabili causa dispensare cum illo, non quod non obligetur, sed quod absolvat eum ab illa obligatione. Probatur argumento infallibili. Paterfamilias potest irritare verum et legitimum votum et obligatorium filiorum. Non declarat, sed irritat etiam sine causa. Et non peccat, quia utitur jure suo. Sed istam auctoritatem quam habent parentes in filios nec est de jure divino nec naturali, sed solum ab Ecclesia habent, et Ecclesia posset illam ab illo tollere, licet male facere. Ergo residet apud Ecclesiam potestas non solum declarandi, sed dispensandi. Et confirmatur. Quia est valde utile, et sequerentur multa inconvenientia si non esset talis potestas.

2. — Quaeritur secundo. Requiritur rationabilis causa ad dispensandum in his quae pendent ex jure divino. In his autem quae pure sunt de jure humano, non dico non potest, sed non licet papae dispensare. Dubitatur ergo si quando ita est dispensatus de facto sine causa rationabili, sit tutus et possit uti dispensatione.

Respondetur quod, si res pondet ex jure divino, non potest uti dispensatione sic habita, vel si est de jure naturali. Licet multi claudunt oculos, dummodo papa faciat. In his vero quae sunt de jure humano, omnino tollitur obligatio legis positivae, sed manet, ut heri dicebamus, obligatio de jure naturali, quia non suscipiunt partem onerosam et faciunt oneratis injuriam. Non tamen sunt censendi peccare mortaliter, quia parva est injuria, nisi forte sint magnates, qui multum scandalizant comedendo carnes etiam in Parasceve vel aliud simile.

3. — *(Lect. 128).* — In articulo quarto disputabamus an rector communitatis possit dispensare in legibus, et an teneat dispensatio facta sine rationabili causa. Diximus quod si erat materia in jure divino, non valebat talis dispensatio, nisi adsit causa rationabilis. Sed dubitatur quae vocatur causa rationabilis: ut quis vovit peregrinari Jerusalem: an vocetur causa rationabilis quando melius esset non servare quam servare.

Respondetur quod non, quia sic forte non esset usus dispensatione. Dico quod non solum illa est causa, nam illa clarum est quod est sufficiens causa. Sed causa etiam esset si non plene deliberavit, sed praecipitanter quodammodo cum parva deliberatione; si fuit puer juvenis; item si timore mortis vovit religionem, obligatur quidem, sed est causa dispensandi ex conditione voti. Alia causa est ex parte voti. Si est nimis difficile servare periculosum; ut vovit non ludere, et periclitatur de fractione. Praeterea est una alia causa, dato quod fuerit votum sanctum, nec est timendum, tamen ratione alterius voti pii. Ut bullae continent quod, si ferunt subsidium expeditioni, dispensentur, non solum per viam commutationis, quia est melius. Et ad hoc debet aliquid dare ultra id quod dedit pro indulgentia, et debet etiam haberi ratio aequitatis. Non enim quia dent unum argenteum debet commutari votum jejunandi totum annum, praesertim cum vota sunt sancta et deliberata, non temeraria. Idem dico de juramentis. Alias ego timerem de dispensatione.

Item quaeritur an sit sufficiens causa ad dispensandum quod qui vovit, nullo modo vult servare, etiamsi condemnetur. Dico quod non,

nam haec causa in omni dispensatione adest. Et si illa solum sufficeret, frustra disputarent doctores quae sint sufficientes causae. In his autem quae sunt de jure positivo, dico quod possunt praelati, non dico quod liceat, dispensare sine rationabili causa. Et dispensati quantum est ex parte legis tuti sunt, saltem privati homines. Sed qui taliter dispensant peccant mortaliter.

QUAESTIO NONAGESIMAOCTAVA

De lege veteri

ARTICULUS PRIMUS. — Utrum lex vetus fuerit bona

Respondet quod sic, quia erat conformis rectae rationi, et sapienter facta, et prohibebat ea quae erant contra rationem.

Secunda conclusio: quod non erat perfecte bona, quia non erat sufficiens ad consecutionem finis ad quem ordinabatur.

Dubitatur quid quaeritur quando quaeritur an lex fuerit bona. Respondetur quod est dicere an prohibebat malos actus et praecipiebat bonos. Haec quaestio mota est propter manichaeos, qui non admittebant veterem legem quia erat mala, quia prohibebat bonos actus et praecipiebat malos. Dubitatur. Videtur quod fuit mala. Patet quia concedebat mala, quia concedebat usuras: ergo. Item concedebat repudium, quod videtur esse contra legem naturae. Et tamen Dominus in evangelio videtur dicere quod illud erat malum, *ad duritiam cordis vestri.*

Respondetur quod de hoc in 4 Sent. dicunt doctores quod non fuit licitum, sed solum permissum cum alienigenis, quia propheta taxat qui pecuniam suam non dedit ad usuram (Ps. 14, 5). De repudio vero quidam dicunt quod licebat, et ducere aliam; alii quod non, sed permissum.

Secundo probatur quod sit mala. Patet quia concedebat quod odio haberent inimicos, Mat. 5 (v. 43): *Audistis quia dictum est antiquis, diliges amicum tuum, et odio habebis* etc. Et probatur quod intelligat scriptum in lege veteri, cum dicat ibi: *auditis quia dictum est, non moechaberis,* quod erat scriptum in lege. Ergo.

Respondetur ad hoc quod isti grammatheologi, qualis Faber Stapulensis (super Matthaeum) dicit quod omnino vetus lex concedebat, immo praecipiebat habere odio inimicos. Non vidi hominem ignorantiorem nec audaciorem. Et quod propterea etiam viri sancti odiebant inimicos,

ut David, *Averte mala inimicis meis et in veritate tua disperge illos* (Ps. 53, 7); sed quod lex nova revocavit illud praeceptum. Respondetur ad hoc quod nec permittebat nec praecipiebat illud. Proverb. 25 (v. 21): *Si inimicus tuus esurierit, ciba illum; si sitit, potum da ei.* Item Ps. 7 (v. 5): *Si reddidi retribuentibus mihi mala, decidam merito ab inimicis meis.* Divus Augustinus Psalmo 77 exponit illa loca quae adducit Faber et alia similia, et dicit quod illud est potius prophetatio quam optatio, sicut cum dicit de Christo: *Accingere gladium tuum super femur tuum, potentissime* (Ps. 44, 4), et *Dissipa gentes quae bella volunt* (Ps. 67, 31), non optabat, sed prophetabat. Et lex nova non emendavit veterem, ut Faber putat, cum Christus dicat, *Non veni solvere* (Mat. 5, 17). Et Augustinus in epistola ad Marcellinum, qui putabat quod propterea Christus revocavit illam quia erat mala, dicit quod non fuit revocata, sed potius absoluta, quia facta est inutilis.

Ad illud quod dicebamus, *dictum est antiquis, odio habebis*, dico quod Dominus nunquam intellexit quod esset scriptum in lege, sed dictum est a patribus et majoribus vestris, vel si aliter male intelligebant legem. Et patet quod non intellexit scriptum in lege, quia ibidem dicit: *Dictum est, non moechaberis, ego autem dico vobis, quicumque viderit mulierem* etc. Et tamen idem praeceptum erat in lege Ex. 21, *Non concupisces uxorem proximi tui, non bovem, non asinum.*

Potest etiam dubitari: si illa est bona, ergo etiam nunc licet illam servare, si nihil boni prohibet nec mali praecipit, quia Christus non revocat bona. Sed contra est Apostolus: *Si circumcidimini, nihil Christus vobis prodest* (Gal. 5. 2). Respondetur quod triplex erat differentia in operibus legis. Quaedam erant judicialia, quaedam moralia, quaedam caeremonialia. Et dico prima licet modo servare, et de tertio illa quae non significant Christum venturum, ut thurificatio, candelae etc.

Dubitatur an actus meritorii fuerint in veteri lege. Respondetur quod sic.

Nota solutiones argumentorum, ubi multa dicit doctor egregia.

ARTICULUS SECUNDUS. — **Utrum lex vetus fuerit a Deo**

Contra est quod dicit Dominus: *Irritum fecistis mandatum Dei* (Mat. 15, 6). Respondet quod a bono Deo data est non solum a Deo, contra manichaeos qui dicebant quod a malo.

ARTICULUS TERTIUS. — **Utrum lex vetus fuerit data per angelos**

Respondet quod sic et quod Moyses nullum praeceptum fecit nisi ex speciali mandato Dei. Et oppositum dicere est haereticum. Exodi 24 (v. 7) : *Moyses afferens totum volumen legis legit omnia ante populum, qui dixerunt: omnia quae locutus est Dominus faciemus.* Et infra: *Hic est sanguis foederis quod pepigit Dominus vobiscum.* Et Paulus ad Heb. 9 (v. 20) refert eadem verba Moysi: *Hic est sanguis testamenti quod mandavit ad vos Deus.*

Dubitatur quomodo loquebatur angelus Moysi, an in corpore assumpto. Respondetur quod nescitur, sed communiter tenetur quod formabat voces in aëre sine corpore assumpto.

In solutione secundi est argumentum. Loquebatur Dominus facie ad faciem sicut solet homo cum amico suo. Dubitant doctores an Moyses viderit Deum clare per essentiam. Aliqui dicunt quod sic, sed communior opinio est, et ita tenet Augustinus, licet alibi videatur dubitare, quod intelligitur facie ad faciem, id est familiariter.

ARTICULUS QUARTUS. — **Utrum lex vetus dari debuerit solo populo judaeorum**

Respondet quod sic, et assignat duas rationes. Potior earum est quia elegit illum populum unde veniret Messias; et quare illum elegit, fuit mera gratia et voluntas Dei.

ARTICULUS QUINTUS. — **Utrum omnes homines obligarentur ad observandam legem veterem**

Respondet quod non, et probat quod soli illi qui erant de familia Abrahae.

In tertio argumento movet dubium, an liceat admittere peregrinos ad legem. Respondet quod sic, si volebant venire ad legem.

Dubitatur utrum licebat gentilibus accipere partem legis et partem dimittere, id est an qui circumcidebantur, tenebantur ad totam legem. Et videtur quod sic, quia Paulus ad Gal. (5, 3), *Testificor omni homini circumcidenti se, quod debitor est universae legis faciendae.*

Respondetur quod videtur certe quod non tenerentur tales ad legem. Ratio est quia circumcisio data fuit ante legem; unde videtur quod licebat gentibus recipere circumcisionem et non legem. Et ad Paulum dicitur quod certum est quod non intendebat illud, sed quod si se circumcidunt, frustra facerent; nam si circumcisio erat bona, etiam tota lex, et qui profitetur circumcisionem videtur profiteri legem.

Dubitatur an gentiles admitti deberent ad sacrificia. Videtur quod non, ut citat hic Doctor. Nisi prius circumciderentur non admittebantur ad Phase. In contrarium est si fides habenda est historiis, Josephus refert quod admittebantur. Et etiam multi religionis causa venerant ut adorarent. Respondetur quod credendum est quod non licebat, sed mittebant illi donaria, et sic intelligitur Josephus; vel jam erant omnia corrupta et admittebant eos illicite.

ARTICULUS SEXTUS. — **Utrum lex vetus convenienter data fuerit tempore Moysis**

Respondet quod sic et probat.

QUAESTIO NONAGESIMANONA

De praeceptis veteris legis

(Lectio 129)

ARTICULUS PRIMUS. — Utrum in lege veteri contineatur solum unum praeceptum

Movet istam quaestionem forte propter argumentum secundum, quia tota lex *in hoc verbo instauratur;* et Matth. 22: *In his duobus mandatis.* Respondet quod illa duo fuerunt tamquam prima principia; sed quia non apud omnes, inseruntur alia clare omnino.

Dubitatur quid est dicere, pendet tota lex ex illis. Unus sensus est quem jam diximus; alius quod quicumque peccat contra alia praecepta, peccat etiam contra illa.

Posset etiam dubitari an esset gravius peccatum quia est contra duo praecepta, sicut adulterium contra justitiam et contra temperantiam. Respondetur quod non sunt duae malitiae, nec duo peccata.

Ad argumentum, facit contra duo praecepta: ergo, negatur consequentia. Sed contra, quia ideo sacrilegium et adulterium sunt graviora quia sunt contra duo praecepta: respondetur quod illa sunt taliter contra duo quae se habent tamquam distinctae species. Haec vero se habent tamquam genera, quae includuntur in quolibet praecepto, illa duo inquam, scilicet, diliges Dominum Deum tuum, et proximum tuum sicut teipsum. Sed quomodo confitebor de illo praecepto? Dico quod vix aut numquam transgreditur quis solum praeceptum de dilectione quin transgrediatur alia praecepta; nisi his qui habet odio Deum servet alia praecepta et servabit haec similiter. Ideo non oportet quod quis sit sollicitus confiteri quod non dilexit Deum aut proximum, quia hoc est nihil, nisi descendat ad particularia, quomodo scilicet odivit aut nocuit.

ARTICULUS SECUNDUS. — **Utrum lex vetus contineat praecepta moralia**

Clarum est quod sic, et declarat quae sint moralia. Sed contra sequitur quod omnia praecepta sunt moralia, quia dantur omnia de actibus virtutum, quia Doctor dicit quod haec sunt moralia. Consequens est falsum et contra Doctorem, quia circumcisio non erat morale.

Respondetur quod actus dupliciter spectant ad virtutem: uno modo secundum se de lege naturali; alio modo non sic, sed ratione legis positivae. Exemplum, non occidere in genere secundum se spectat ad justitiam. Seclusa lege positiva, talia vocantur moralia quae sunt de lege naturali bona. Alia vero quae sunt determinata lege positiva etiam divina, non vocantur moralia, sicut thurificare, quod de se non est bonum. Et talia possent modo servari non ratione veteris legis, sed quia jubetur in lege nova aut positiva humana.

ARTICULUS TERTIUS. — **Utrum lex vetus contineat praecepta caeremonialia praeter moralia**

Doctor declarat quod caeremonialia vocantur quae exterius praecipiuntur ad cultum divinum. Ex ratione Doctoris habetur quam juste habentur caeremoniae nunc in Ecclesia. Concludit enim contra novos haereticos, qui destruunt illas.

Cajetanus movet aliud dubium. Quia Doctor dicit quod leges humanae principaliter ordinant cultum divinum propter concordiam hominum invicem. Si intelligit de legibus justis christianorum, esset peccatum ordinare cultum Dei ad homines. Si de legibus gentilium, non oportebat adducere tale exemplum. Respondetur quod dubium commune est an liceat ordinare cultum Dei ad bonum temporale. Ego credo quod licet mihi celebrare propter salutem patris mei, alias non celebraturus. Et Ecclesia facit, quae celebrat et facit processiones propter bona temporalia, et rex potest expellere infideles de regno ne sint seditiones in populo. Et dummodo non contemnat cultum Dei, bene licet. Cajetanus respondet quod lex humana pendet a divina, et ideo

non habet inquantum humana ordinare ad cultum Dei; sed legislator debet ordinare etiam tranquillitatem humanam ad cultum Dei.

Admonet unum aliud Cajetanus, quod legislator ecclesiasticus habet parare amicitiam inter Deum et homines, nec esse contentum quod populus est in pace, quod tamen sufficeret legislatori civili.

ARTICULUS QUARTUS. — **Utrum praeter praecepta moralia et caeremonialia sint etiam praecepta judicialia**

Respondet quod sic et declarat quae sunt illa.

ARTICULUS QUINTUS. — **Utrum sint alia praecepta praeter praedicta**

Movet quia in lege saepe vocantur testimonia, saepe mandata et aliis nominibus, unde posset quis dubitare.

Dubitatur, quia videtur quod in lege evangelica sunt plura quam haec omnia. Patet. Est praeceptum de fide et de sacramentis. Respondetur negando quod non sint ex illis tribus, quia ad illa omnia reducuntur. Sed ad quid refertur credere? Dico quod potest dici quod est praeceptum caeremoniale, quia spectat ad cultum Dei, et est quasi preambulum praecepti caeremonialis. Praeceptum vero de obedientia eodem modo suponitur in lege quacumque; alias non essent alia praecepta. Vel potest dici quod est praeceptum caeremoniale praeceptum fidei. Ita praecepta de sacramentis largo modo sunt caeremoniae, quae certe spectant ad cultum divinum.

(Lect. 130). — Primum argumentum est: videtur quod sint alia praecepta praeter judicialia, caerimonialia et moralia. In lege veteri quantum ad legem positivam sunt aliqua praecepta positiva praeter naturalia, nam sunt praecepta de temperantia, de fortitudine etc. Et nec sunt caerimonialia nec etc. Ergo. Respondetur quod inter omnes virtutes sola justitia importat rationem debiti; et si quae praecipiuntur in lege, sunt hujusmodi, quia dicunt debitum hominum adinvicem.

ARTICULUS SEXTUS. — **Utrum lex vetus debuerit inducere ad observantiam praeceptorum per temporales promissiones et comminationes**

Ponit ad declarandum dubia quae incidebant apud patres. Respondet quod fuit convenientissime factum, scilicet quod allicerent per promissionem bonorum temporalium et comminationem poenarum. Et probatur per similitudinem in speculativis.

Dubitatur primo utrum in veteri lege erat alicui promissa vita aeterna, vel an constabat eis esse vitam aeternam. Videtur quod non. Quia si Deus dedisset eis talem notitiam, deberent allici ad observantiam legis propter illam. Sed nulla fit mentio nec de vita aeterna vel de poena aeterna, sed solum de temporalibus. Ergo. Respondetur primo quod in veteri lege habebant fidem de immortalitate animarum: *Descendam ad infernum.* Ita etiam I Reg. 28 (v. 11): *Suscita mihi Samuelem.* Secundo dico quod habebant etiam fidem de resurrectione mortuorum et prophetiam claram de illa, Ezech. 37, utrum viverent ossa arida quod quaesivit Dominus ab Ezechiel. Et Job 19 (v. 25), *Credo quod redemptor meus vivit.* Item erat differentia inter pharisaeos et sadducaeos Luc. 20, cujus esset uxor quae habuit septem viros. Et Act. (23, 6): *De resurrectione ego judico.* Ergo habebant fidem de illa. Sed quod aliquando essent Deum visuri, aliqui fuerunt quibus Dominus revelavit; sed tamen communis populus non sciebat, immo nec Dominus discipulis statim sed paulatim tradidit. *Si terrena dixi vobis...*

Dubitatur secundo utrum servare leges timore poenarum vel amore temporalium promissorum esset bonum vel malum. Nam Doctor dicit quod imperfectorum est quod temporalia desiderent in ordine ad Deum. Qui servaret ut bene haberet in hac vita, ultimate tamen propter Deum, bene faceret et licitum est. Servare autem solum propter temporalia, dico quod tales actus essent boni moraliter, quia objectum est bonum et nullam malam circumstantiam habent, nam licet desiderare bona temporalia pro statu cujusque. Bene scio quod sunt multi qui dicunt quod requiritur quod referantur in Deum. Sed paulo inferius disputabimus hoc.

Solutio ad primum debet esse ad secundum et econtrario. Primum est egregium argumentum, quod bona temporalia separant ab amicitia Dei. Sed lex alliciendo per bona temporalia facit idem. Ergo. Respondet quod lex non intendebat quod ibi ponerent finem suum, sed propter Deum.

QUAESTIO CENTESIMA

De praeceptis moralibus veteris legis

ARTICULUS PRIMUS. — Utrum omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae

Respondet quod sic, et probat declarando. Secunda conclusio est quod non omnia spectant aequaliter ad legem naturae. Probat.

Dubitatur primo quia, sicut Doctor declarat, omnia etiam judicialia et caerimonialia essent de jure naturae. Patet, quia dicit quod illa sunt de lege naturae quae sunt conformia rationi rectae, licet diversimode. Sed omnia ista sunt hujusmodi. Ergo. Breviter quaeritur an in aliquo illorum graduum includantur caerimonialia. Respondetur quod solum moralia sunt de lege naturae. Ratio est quia moralia sunt de se bona, et talia pertinent ad legem naturae. Judicialia autem et caerimonialia non sunt de se bona nec mala, sed per legem facta sunt bona vel mala; ut qui furatur simplum reddat duplum, quod pro tertio furto suspendatur fur, nec de se est bonum aut malum, sed factum est bonum per legem. Nam judicialia sunt quae spectant ad justitiam hominum, caerimonialia ad cultum Dei. Eodem modo dicitur.

Secundo dubitatur. Videtur ergo quod omnia quae continentur in veteri lege praeter caerimonialia et judicialia obligent, quia omnia, ut dictum est, sunt de lege naturae. Et talia obligant omnes. Ergo nunc tenemur illa servare seclusa lege positiva. Respondetur ad hoc primo, quod virtute legis veteris nullus obligatur etiam ad moralia, quia lex vetus omnino cessavit non solum quantum ad caeremonialia et judicialia, sed etiam quantum ad moralia. Secundo dico quod ad aliqua moralia quae continebantur in lege obligamur nunc, vel ex praecepto legis naturae, vel legis evangelicae. Tertio dico quod omnia moralia quae erant in lege veteri sunt bona nunc. Probatur, quia

erant bona de se, ergo et nunc, quia nunquam desierunt esse bona. Dico etiam quod non omnia moralia illa obligant, quamvis sint bona.

Utrum gradus prohibiti vel praecepti de matrimonio essent de moralibus. Dico aliqua sunt, aliqua non.

ARTICULUS SECUNDUS. — **Utrum praecepta moralia legis sint de omnibus actibus virtutum**

Dubitatur utrum omnes virtutes cadant sub praecepto. Respondetur quod Doctor capit hic praecepta large pro omni etiam consilio.

ARTICULUS TERTIUS. — **Utrum omnia praecepta moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta decalogi**

Respondet quod sic et declarat.

Dubitatur quomodo intelligitur ista reductio, utrum sic quod omnia quae sunt prohibita prohibeantur per praecepta decalogi, utrum usura prohibeatur per septimum, et sodomia per sextum. Respondetur quod non omnia prohibentur per praecepta decalogi, quia nec fornicatio prohibetur. Sed isto modo dicuntur reduci quia eadem malitia quae invenitur in his praeceptis invenitur in aliis, licet non tam clare. Et valet bene ista consequentia: adulterium est malum: ergo peccatum contra naturam est malum. Et nulla est natio apud quam adulterium non sit notum malum; et non est ita notum malum peccatum contra naturam, licet sit gravius: ergo. Et fornicatio est mala et mollities, quia sequitur detrimentum prolis nasciturae sicut in adulterio, quod non sequitur proles, vel nascetur incerto parente et male educatur.

ARTICULUS QUARTUS. — **Utrum praecepta decalogi convenienter distinguantur**

Ponit opinionem multorum et tandem sequitur Augustinum. Omnia sunt clara. Vide argumenta.

ARTICULUS QUINTUS. — **Utrum praecepta decalogi convenienter enumerentur**

ARTICULUS SEXTUS. —**Utrum convenienter ordinentur decem praecepta decalogi**

(Lect. 131). — ARTICULUS SEPTIMUS. — **Utrum praecepta decalogi convenienter tradantur**

ARTICULUS OCTAVUS. — **Utrum praecepta decalogi sint dispensabilia**

1. — Ponit conclusionem quod non possunt dispensari. Et probat, quia in qualibet lege dispensatio oportet quod non fiat contra intentionem legislatoris. Sed non potest dari casus in quo dispensatio non sit contra. Ergo.

In ista quaestione potest esse duplex sensus. Unus quod non sint dispensabilia ab homine. Et in hoc sensu nullam habet dubitationem, quia nemo unquam dubitabit, licet revocetur in dubium ab aliquibus canonistis, quod papa potest dispensare in jure divino. Tamen theologi non admittunt, quamvis in voto et juramento possit dispensare quae sunt de jure divino, sed non mere, cum pendeant ex voluntate humana. Forte posset declarare in aliquo casu. Sed in praeceptis decalogi nullo modo potest dispensare. Doctor in secundo argumento movet hoc. Respondet quod negaret seipsum Deus, si auferret justitiam.

De hac materia sunt variae sententiae. Est una opinio quae dicit quod Deus potest dispensare in omnibus praeceptis decalogi absolute et in omnibus aliis praeceptis particularibus. Hoc dico quia non potest dispensare quod ego licite peccem et male agam. Et dicunt quod etiam potest praecipere, non solum dispensare. Fuit haec opinio Alliaci 1 Sent., d. 19 et Occam etiam.

Alia est opinio media inter extremas, quod Deus non potest dispensare in praeceptis primae tabulae quae ordinant homines ad Deum, sed quod in omnibus secundae tabulae potest. Est Scoti 3, d. 37, q. 1. Et adhuc revocat in dubium praeceptum tertium de sanctificatione sabbati quia, si affirmative intelligitur, potest dispensare, secus si negative. Et sic dimittit sub dubio. Sequitur Gabriel ibidem et Almain ibidem.

Alia est opinio Durandi 1, d. 47, q. 4. Multa dicit et impugnat sanctum Thomam. Prima ejus propositio est quod in omnibus primae tabulae et in sex secundae non potest dispensare. Solum quartum, de veneratione parentum, potest, quia est affirmativum. Quia implicat, inquit, contradictionem quod quis accipiat licite uxorem alienam, quia vocatur uxor Petri, ad quam solus Petrus habet jus. Si alius haberet jus, jam non esset uxor Petri, sed communis. Eodem modo dicit de furto, quia habent malitiam inseparabilem, et sic etiam de aliis. Solum excipit honorem parentum propter ordinem quem ego habeo ad eos, quem tamen Deus potest tollere, et sic dispensare.

Sanctus Thomas hic dicit quod absolute omnia sunt indispensabilia, et idem tenet 3, d. 37, a. 4.

2. — Pro disputatione est notandum quod dispensare tripliciter capitur a doctoribus, ut Durandus ponit ubi supra. Uno modo pro eo quod totaliter est revocare legem, et hoc est improprie dispensare. Sed magis proprie adhuc dupliciter potest capi. Uno modo pro eo quod interpretari et declarare, ut cum episcopus declarat quod iste non obligatur ad jejunium propter causam. Sanctus Thomas 2. 2, q. 88, a. 10 ad 2 ponit hos modos. Alio modo magis proprie capitur dispensare prout est relaxare obligationem legis cum aliquo. Ponit expresse sanctus Thomas de utraque dispensatione, quod in voto et juramento dispensat solum primo modo, scilicet interpretando quod in tali casu iste non tenetur ad votum vel juramentum, quod est maxime notandum. Non enim loquitur de dispensatione sanctus Thomas tam large sicut modo fit. Sed dispensare secundo modo, quod est relaxare, contingit in lege humana quando papa dispensat cum aliquo in jejunio propter causam rationabilem, quae non sufficiebat absolvere illum a jejunio. Quando ergo loquimur de dispensatione, loquendum est proprie, hoc est isto tertio modo, et sic intelligenda est quaestio.

His suppositis ponit sanctus Thomas suam conclusionem. Oportet nunc videre quae opinio habeat majorem apparentiam.

3. — Prima opinio habet minorem apparentiam. Contra eam est primo articulus Parisiensis: Si quis dixerit quod quis potest mereri per odium Dei, error. Sed hoc sequitur ex illa, quia si Deus praeciperet quod ego haberem odio Deum, mererem. Ad hoc respondet Alliacensis ubi supra negando consequentiam. Sed parva est apparentia in negatione. Aliam solutionem dat concedendo totum. Et ad articulum Parisiensem respondet quod intelligit de lege. Sed est manifeste falsum, et esset melius negare articulum.

Item contra illam opinionem arguit Gregorius, quia sequeretur quod aliquis posset simul diligere et odire Deum naturaliter. Probatur. Quia ponamus quod Deus praecipit isti quod habeat odio Deum, et servat alia praecepta. Servando illa amat, quia hoc est amare, ut declarat Christus et Joannes in sua canonica. Et per primum praeceptum odit. Ergo. Ad hoc respondet Alliacensis quod non est inconveniens quod formaliter odiat et virtualiter amet. Sed nihil valet responsio.

Secundo arguitur. Quia ejusdem malitiae videtur esse quod ego mentiar, vel quod inducam alium ad mentiendum. Si ergo Deus non potest odire seipsum, ergo nec praecipere alii quod odiat Deum, quia sic perderemus Spiritum Sanctum qui producitur per amorem. Ergo.

Item arguitur, sequeretur quod Deus posset mentiri. Consequens est omnino falsum, quia alias posset quis dicere quod mentitus est in sacra scriptura, et in tota fide quod Deus est trinus et unus, et tollit omnino certitudinem fidei et sacrae scripturae. Antecedens probatur. Quia si Deus potest praecipere alteri ut mentiatur, ergo et ipse potest mentiri, quia tantam malitiam aut majorem habet. Est omnino irrationabilis opinio. Quomodo quis potest esse amicus Dei habendo odio illum? Quia quid est esse amicum nisi diligere illum? Et quaero an is cui praecipit odium sui potest esse in gratia, an non. Si sic, hoc est amare, et sic non potest odire.

Opinio Scoti majorem probabilitatem habet. Sed contra illam videtur quod eadem ratio sit de praeceptis primae tabulae et secundae, quia ex natura sua ita bonum est diligere parentes sicut Deum, licet non tantum. Item arguit Durandus bene, quia est implicatio contradictionis. Quid est adulterium nisi accedere ad uxorem propriam alterius, non communem? Si cui licet accedere ad talem, jam non propria alterius, sed communis. Ergo. Est ingeniosum argumentum. Et certe videtur quod tale non sit adulterium, quia tam licet isti quam marito ejus accedere ad illam. Ergo. Eodem modo de furto et aliis.

Multo minor apparentia est in opinione Durandi: quia si Deus non potest tollere ordinem ad bona temporalia, quomodo potest tollere ordinem ad parentes?

4. — Pro opinione Scoti fiunt argumenta. Quicquid non implicat contradictionem, Deus potest facere. Sed nullam implicat. Ergo. Alias date contradictionem. Ad hoc dicitur quod eodem modo probaret quod Deus posset dispensare cum praeceptis primae tabulae. Secundo nego illam maximam, quia nec est in sacra scriptura nec apud Augustinum aut Hieronymum. — O non est impossibile apud Deum omne verbum!,

id est quod non implicat contradictionem. — Ego bene credo quod Joannes non intellexit illud. Tertio dico quod implicat contradictionem, quia Deus non potest [praecipere] quod ego accipiam uxorem alterius ut supra.

Secundo arguitur pro illa. Quidquid Deus operatur ad extra, contingenter vult. Ergo contingenter vult prohibere adulterium. Ergo potest non velle. Dico quod contingenter, quia potuit non creare homines. Sed supposito quod creavit, non potest esse. Item quia dato quod furer a Petro, non sum inimicus Joannis: ergo nec Dei. Ad hoc dico negando consequentiam quia esse amicum Dei est esse bonum.

Item Deus dispensavit aliquando in adulterio, furto et homicidio. Primo cum Abraham quod occideret Isaac innocentem. Non fuit mutata res, sed lex: ergo. Quia si sine praecepto Dei novo occideret, peccaret contra quintum praeceptum. Item dispensavit cum Sansone Judic. 16. Idem cum Eleazaro I Mach. 6, qui oppressus est ab elephante. Et laudatur ab Ambrosio (1), et Sanson a Paulo. De furto dispensavit cum filiis Israel Ex. 12. De fornicatione Osee 1.

5. — Pro solutione nota quod Deus omnipotens duo habet. Primum, quod est dominus omnium; secundum, quod est legislator. Et haec sunt distincta. Ex inconsideratione horum multi erraverunt in his argumentis. Hoc supposito, oportet videre quod potest Deus facere inquantum dominus, etiamsi non esset legislator; ut si Pater esset dominus solum, et Filius legislator, Pater posset dare mihi omnia bona mundi, quamvis mihi prohiberet Filius ne furarer. Et non esset dispensatio quando Pater daret omnia bona mundi. Et sicut Deus est dominus omnium bonorum temporalium, ita omnium uxorum; quia si Maria potest dare se Petro per voluntatem suam, multo magis Deus, qui est magis dominus ejus quam ipsa sui. Et sic fecit cum Osee propheta. Ita sanctus Thomas *De malo* q. 3, a. 1 ad 7. Immo meliori jure accedebat ad illam quam si contraxisset cum ea. Et sic de furto Aegyptiorum nullam habet apparentiam argumentum, quia non fuit dispensatio, vel fuit dispensatio impropric. Et sanctus Thomas 4, d. 43, q. 2 concedit quod in praeceptis secundae tabulae cadit dispensatio, sed intelligit impropric, ut dictum est. Sed Deus nec fecit nec potuit facere quod ista uxor non esset istius, et quod licite accederet ad illam.

6. — Majus dubium est in homicidio, quia ibi non fuit mutatio in re, sed in lege. Respondetur quod nec ibi fuit facta dispensatio. Pro cujus

(1) S. AMBROSIUS, *De Jacob et vita beata*, lib. 2, cap. 10 ML 14, 662-663.

declaratione non est facile explicare quid prohibetur per praeceptum non occides. — O auctoritate privata! — Non, quia possum interficere invadentem me non innocentem, quia possem occidere latronem. Cajetanus intelligit, non occides auctoritate privata. Et tunc respondetur quod cum praecepit Abrahae, non faciebat Abraham auctoritate privata, sed Dei. Sed certe ita possem ego exponere omnia praecepta, non furtum facies auctoritate privata, immo nec comedere liceret auctoritate privata, quia lex dat auctoritatem comedendi quia jubet, quia nihil est bonum nisi quod laudat lex divina, nec malum nisi quod prohibet.

Ideo ego dico, si ego haberem tantum jus super vitam hominis sicut super vitam equi mei, nonne possem occidere impune, etiamsi non essem legislator? Sed certe Deus multo magis est dominus vitae hominum quam quis vitae equi sui aut capi [caponis?]. Ergo. Deus potest dare cui voluerit illud dominium, et tunc non facit contra praeceptum. Dico ergo quod nulla fuit dispensatio, quia Deus usus est non auctoritate legislatoris, sed domini. Nec cum Sansone fuit dispensatio, sed fecit sicut fortis vir ut occideret multos inspiratus a Deo.

(Lectio 132). — Licet opinio sancti Thomae sit probabilior, nihilominus alia est etiam probabilis, non Alliacensis et Occam sed Scoti, quod Deus de potentia absoluta possit in aliquibus dispensare, quamvis contra eam valde apparens sit argumentum Durandi. In subversione Sodomae multi innocentes perierunt ab angelis, et quando percusserunt 80.000 virorum, mirum esset quod dispensaverit. Certe non fecit, sed cum sit dominus vitae et mortis, non opus fuit uti auctoritate legislatoris, sed domini. Et sicut potest dare dominium, ita concupiscentiam, et tunc concupiscere uxorem alienam non esset peccatum, vel non esset uxor aliena. Et sic de aliis.

Sed tamen hoc unum est considerandum. Manichaei dicebant esse duos deos, unum malum qui erat causa peccatorum. Qui dicunt quod Deus potest dispensare in omnibus istorum, videntur dicere idem, nam nihil aliud dicebant manichaei nisi quia faciebat et causabat mala. Non enim dicebant quod erat mala substantia. Si isti concedunt hoc, idem videntur dicere, quod Deus est malus, qui faciat vel possit facere mala.

Item contra istos est argumentum apparens. Sequeretur quod Deus mentiretur, non quod posset mentiri. Patet, quia scienter deciperet homines, et hoc est mentiri. Patet, quia dato quod Deus revocaret legem non occides, nihilominus homines judicarent quod occidere innocentem

est malum. Hoc [est] naturaliter cognitum, et aliunde necessitat me ut occidam. Item actus qui est contra dictamen est malus. Sed tale est adulterium, etiamsi Deus dispenset. Ergo.

ARTICULUS NONUS. — Utrum modus virtutis cadat sub praecepto legis

Ut cum homo jejunat ex praecepto, an teneatur bene jejunare, et sic de singulis.

1. — Contra est quod non est in potestate alicujus habere statim habitum, sine quo non potest bene operari. Ergo.

Prima conclusio Doctoris est quod primus modus virtutis, scilicet quod faciat sciens, requiritur tam ad legem divinam quam humanam. Dubitatur an sufficiat quod ignoranter faciat, ut si quis dormiens baptizetur, an satisfaciat legi divinae. Videtur quod non ex Doctore. Sed in contrarium est quia non potest iterum baptizari. Item si ebrius sumpsit eucharistiam ad quam tenebatur ex praecepto, an satisfecit; vel ebrius diceret horas et audiret missam in die festo. Nam si quis dormiens portaretur ad ecclesiam, non diceretur audire missam nec satisfacere praecepto; vel si quis invitus traheretur ad ecclesiam, et sic audivit missam. Probatur quod non satisfecit. Primo ex Doctore. Item probatur quia non videtur aliquis satisfacere legi nisi per actum humanum. Ille non est actus humanus. Ergo. Item non implet praeceptum per actum interiorem: ergo nec per exteriorem. Ergo.

In contrarium est quod, si audivit missam etiam invitus, non videtur teneri ad aliam. Item si cui injunctum est jejunare semel. Ille nolebat hodie, sed fecit invitus, quia non potuit habere cenam. Item etiamsi constaret Ecclesiae quod invitus audivit missam, non puniret eum nec esset excommunicatus si praeceptum haberet annexam excommunicationem. Profecto quaestio est mihi dubia.

Probabilius mihi videtur quod non implet praeceptum nec divinum nec humanum qui ignorans facit. Patet de ebrio, quia non habet actum humanum. Eodem modo de invito. Alias quare peccaret nisi quia non implet praeceptum? Et ad argumentum in contrarium, qui baptizaretur ignorans, implevit, ego nego. — Contra, non potest iterum baptizari. — Concedo. Inde sequitur quod non tenetur baptizari, sed non implevit praeceptum. Sicut si quis auferret decem aureos vi ab eo qui sibi eos debebat, certe ille non implevit praeceptum de

reddendo, non tamen ultra tenetur solvere, quia jam non debet. Eodem modo de ebrio dicente horas et audiente missam. Clarum est quod peccavit, sed an teneatur iterum audire et dicere horas, certe dubium est. Aliunde videtur quod sic. Sed contra, sanctus Thomas dicit quod in lege humana non requiritur. Dico quod illud est ad satisfaciendum legislatori humano. Sed peccaret certe quia non satisfacit Deo, cui tenetur quando tenetur ad legem humanam.

2. — Sed major difficultas est circa aliam particulam, scilicet quod faciat propter hoc. Dubitatur utrum aliquis possit satisfacere legi divinae vel humanae per actum peccati, ut dicendo horas propter vanam gloriam, si baptizatur propter pecuniam. Et generaliter probatur quod nullam legem implet. Nullus implet legem qui facit contra intentionem legis. Sed quicumque peccat per actum peccati facit contra intentionem legis, quae est facere homines bonos. Ergo. Item etiam omnes leges dantur de actibus virtutum. Sed ille actus non est actus virtutis. Ergo non adimplet praeceptum. Item quia si lex diceret quod bene det quis eleemosynam, certum est quod qui male daret non impleret. Sed in lege intelligitur illa conditio. Ergo non implet praeceptum.

In contrarium est revera quia esset nimis durum dicere quod non satisfacit, quia sequitur quod qui diceret horas propter vanam gloriam, peccaret mortaliter omissive, et etiam qui daret eleemosynam propter vanam gloriam, et qui redderet debitum propter vanam gloriam.

Etiam ista quaestio videtur dubia. Dionysius Cisterciensis [Ryckel] 1 Sent., d. 17, q. 1 tenet quod nemo per actum peccati implet praeceptum, sed omittit. Probat quia non sufficit quod faciat actum praecepti, sed requiritur quod faciat *ad intentionem praecipientis*. Ut si quis haberet praeceptum cibandi infirmum, dedit ei cibum mortiferum scienter, non videtur implere praeceptum. Item quia si teneretur facere cum aliqua circumstantia, et non servaret illam, non impleret praeceptum. Sed talis intelligitur in quolibet praecepto. Ergo. Item arguitur: quicumque tenetur *ad aliquam disjunctivam*, et non licet facere alteram partem, simpliciter manet obligatus ad alteram. Ut teneor ad hanc, dare scilicet eleemosynam de meo, vel de alieno: non licet de alieno: ergo de meo. Hoc argumentum faciebat contra me Celaya, et jurabat quod erat demonstratio. Ita in proposito teneor implere legem per actum bonum, vel per actum malum. Non licet per actum malum: ergo teneor per actum bonum [*ms.* malum]. Sed ut dixi, nimis durum esset quod non impleret qui canit horas propter vanam gloriam levem.

Ideo alii distinguunt de lege humana et divina. Durandus et Palude 4 in materia de confessione concedit quod, si ficte quis confitetur, satisfacit praecepto, licet peccet mortaliter, et non incurret excommunicationem, si esset posita in non confitentes. Unde concedunt quod satisfacit legi humanae per actum malum, sed non divinae, Gerson, Almain in *Moralibus* et in 4 sent., et Martinus et etiam communis opinio, licet non sine difficultate, quia si quis deberet mihi pecuniam, et daret falsam pecuniam etc. Audivi quod Parisius fuit damnata ista propositio, scilicet quod quis per peccatum satisfaceret praecepto. Et idem est judicium de veniali et mortali.

Sed videtur contra, quia nemo transgreditur praeceptum affirmativum nisi omissive. Iste non omittit. Ergo. Item dicit quis horas propter vanam gloriam. Si non implevit praeceptum, ergo tenetur iterum dicere. Patet quia potest.

3. — Respondetur ad hoc primo, quicumque per actum veniale implet legem, non peccat mortaliter, ut qui dicit horas propter vanam gloriam. Probatur, quia non commissive clarum est; nec omissive quia dicit: ergo. Secundo dico, quod talis non simpliciter adimplet praeceptum nec divinum nec humanum, nam idem est judicium de utroque quantum ad hoc. Tertia propositio: talis potest dici transgressor legis, sed solum venialiter. Quaestio est de nomine, sicut qui furatur denarium transgreditur legem de furto, sed solum venialiter. Hoc potest dici. Quarta propositio: qui adimplet legem per peccatum mortale, non implet legem simpliciter loquendo. Secundo dico quod talis transgreditur legem simpliciter. Tertio quod non peccat nisi unum peccatum, ut qui sumit eucharistiam propter finem mortalem.

Alii dicunt quod facilius est, sed male sonat quod per peccatum mortale simpliciter implet legem, sed peccat contra aliam legem. Hoc facilius est, sed durum est dicere quod per mortale obediat quis Deo, quia idem est implere legem. Ideo melius est dicere praedicto modo, quod peccat contra utrumque, sed uno peccato sacrilegii, quia a sacrilegio habet tota malitia. Qui debet decem aureos mulierculae, reddit propter adulterium, non satisfacit, sed peccat peccato adulterii et etiam praecepto de solvendo. Sed una est malitia, ab adulterio scilicet. Ergo tenetur iterum reddere, nego consequentiam.

4. — Ad argumenta. Ad primum dico quod *intentio legislatoris* non fuit obligare me tali modo. Ad aliud *de disjunctiva,* concedo majorem, quod tenetur implere per actum bonum vel malum. Si tamen faciatis

illam disjunctivam, scilicet tenetur per actum bonum, vel tenetur per actum malum, tunc est tota falsa. Sed accipiendo sic, tenetur per actum bonum vel malum, concedo. Non licet per actum malum, transeat. Ergo tenetur per bonum, nego consequentiam, quia non sequitur nisi quod peccat.

(Lect. 133). — ARTICULUS DECIMUS. — **Utrum modus caritatis cadat sub praecepto divinae legis**

1. — Contra est quia sequeretur quod qui esset extra caritatem; in omni etiam bono opere peccaret mortaliter. Ergo.

Recitat duas opiniones; deinde ponit duas conclusiones. Quidam dicebant quod semper peccat mortaliter qui est extra caritatem. Et si arguitur quod est perplexus, negant, quia potest se disponere ad caritatem. Alii dixerunt quod modus caritatis nullo modo cadit sub praecepto. Doctor medius graditur dicens, quod potest quis implere alia praecepta extra caritatem, et sic non peccat transgrediendo illa praecepta. Sed est praeceptum particulare de caritate, et hoc non impletur extra caritatem.

Illa prima opinio, Dionysius Cisterciensis 1, d. 17 tenet illam ad litteram. Dicit quod qui dicit horas in peccato mortali peccat mortaliter omissive. Sic qui jejunat, quia tenetur implere ex caritate. Probat quia omnia propter semetipsum operatus est Dominus. Ideo qui non facit praeceptum ad gloriam Dei, omittit circumstantiam debiti finis. Vere probationes ejus infirmae sunt valde ad tenendum tam atrocem et duram sententiam. Et arguit contra se: Sequitur quod esset consulendum existenti in mortali quod non audiret missam etc. quia peccat mortaliter. Sed quamvis sit bonum argumentum contra eum, ipse respondet negando consequentiam, quia minus peccat audiendo quam omnino omittendo.

Arguit Almain contra eum in *Moralibus* in materia de caritate primo per idem argumentum. Sed replicat probando quod tantum peccat quia uterque omittit praeceptum, quia audit missam in mortali, et qui non audit, et aeque libere omittunt. Respondet Dionysius quod non aequaliter, quia alter facit substantiam praecepti. Replicat ille quia non praecipiebatur illud, sed quod omittit. Habet apparentiam argumentum.

Secundo arguit melius, quia sequitur quod teneretur quilibet discutere conscientiam suam ad implendum praeceptum quodlibet, sicut ad eucharistiam, immo etiam ad reddendum debitum uxori. Consequens autem est intollerabile. Item sequitur quod quando quis peccat, peccat duobus peccatis: primo quia adulterat, furatur; secundo quia non implet praeceptum ex caritate. Immo sequi videtur quod quando Petrus honorat parentes in mortali, peccat duobus peccatis: uno quia non honorat, alio quia non ex caritate. Quidquid sit de istis argumentis, opinio est intollerabilis et nullo modo tenenda.

Sed tunc est difficultas in verbis Doctoris, qui dicit quod qui honorat parentes in mortali, implet quidem praeceptum illud, sed transgreditur aliud de caritate, propter quod meretur poenam. Videtur quod reddit in opinionem fere Dionysii. Et confirmatur, quia sanctus Thomas 2, d. 40. q. 1 [a. 5] adducit illud, *Omnia in gloriam Dei facite* (I Cor. 10, 31). Exponit uno modo negative, id est nihil contra gloriam Dei faciatis. Alio modo affirmative, quod omnia referantur in Deum, et tunc est consilium. Tertio modo exponit affirmative etiam virtualiter, et tunc est praeceptum, quia tenetur quis omnia virtualiter in Deum referre, quia oportet, inquit, quod relatio in Deum sit conjuncta omni actioni nostrae, non quidem actu, sed virtute. Ex his verbis videtur tenere idem fere quod Dionysius, nisi quod implet praeceptum unum quod negat Dionysius.

2. — Propter hoc Capreolus 2, d. 41 ad argumenta Gregorii dicit quod illud praeceptum, *Omnia in gloriam Dei facite,* licet sit praeceptum, est affirmativum, et sic non obligat omni tempore, sed oportet dare tempus pro quo obligat. Consequenter dicit quod non obligatur aliquis referre actus malos in Deum, quia actus malos non sunt referibiles. Tertio dicit quod illo praecepto non obligatur aliquis referre in Deum illos actus qui non cadunt sub praecepto, ut cum dat eleemosynam quando non tenetur, vel audit missam non ex debito. Quartum dictum ejus est, in quo est difficultas, quod quando occurrit tempus praecepti, maxime divini, quod tenetur illum actum referre in Deum actualiter vel virtualiter, ut cum quis tenetur honorare parentes, si est in mortali, implet quidem illud praeceptum, sed peccat mortaliter contra illud, *Omnia in gloria Dei facite.* Si autem est in gratia, virtualiter refert in Deum. Quando honorat in mortali non amat Deum ex toto corde.

Eadem est sententia archiepiscopi Hispalensis [Didaci de Deza] ibidem. Sed bona venia eorum, credo quod totum est falsissimum.

3. — Ego dico sicut omnes alii excepto Dionysio, quod qui est in mortali potest implere omnia alia praecepta, nec peccat omissive nec commissive. Sarracenus et judaeus honorando parentes bene facit moraliter et nullo modo peccat. Unde pono conclusionem cum sancto Thoma. (Unde habuit licentiam Capreolus distinguendi sanctum Thomam de actibus bonis aut malis? Sanctus Thomas, immo nec Paulus somniavit intelligere de actibus qui cadunt sub praecepto, sed dixit, *Sive comedatis, sive* etc.). Dico ergo quod tenetur quis referre, sicut dixit sanctus Thomas. Secundo dico quod idem praeceptum est honorare parentes et referre omnia in Deum. Tertio dico quod pro eodem tempore obligant, cum sit unum et idem praeceptum. Quarto, ad declarationem verborum sancti Thomae, quod quicumque facit aliquem actum quem non refert in Deum, vel tunc peccat vel peccavit ante, ut cum quis adulterat, non refert illud in Deum. Ergo vel peccat, vel peccavit ante ultimum adulterium, quia vel tunc omittit praeceptum de dilectione Dei, vel omisit ante. Et sic non sequitur quod qui honorat parentes in mortali quod nunc peccat, sed vel quod nunc vel quod ante quia omisit praeceptum de dilectione Dei. Ita dicit Doctor in solutione ad secundum. Si non omnes intelligunt, saltem intelligant hoc, quod qui parentes honorat in mortali, nullo modo peccat ex vi illius actus aut illius praecepti. Ibi dicit sanctus Thomas quod, "cum sint duo praecepta affirmativa, possunt non obligare pro eodem tempore". Ergo potest implere alterum sine altero, contra Capreolum et archiepiscopum Hispalensem.

4. — Potest adhuc dubitari, quia dicit Doctor quod quando occurrit praeceptum de dilectione Dei, tenetur implere ex caritate. Videtur dicere quod non possit quis implere praeceptum de dilectione Dei sine caritate infusa, quod non caret difficultate. Scotus et Gabriel dicunt idem, quod non potest quis etc. Non est nunc locus huic disputationi. Sed pro nunc dico quod, loquendo de caritate proprie ut loquitur evangelium, est verum quod dicit Doctor. Et sarracenus potest habere actum dilectionis Dei super omnia; licet sancti non vocant talem perfectae dilectionis Dei super omnia; et beatus Paulus vocat aemulationem et non dilectionem. Dico secundo quod omnis actus quem habet existens in caritate potest etiam habere extra caritatem.

Aliud dubium, an possit quis implere praeceptum de sumenda eucharistia in mortali et confessionis si ficte confiteatur. Jam ad hoc heri diximus, quod tales peccant solum unico peccato sacrilegii. Quaestio est de nomine.

ARTICULUS UNDECIMUS. — Utrum convenienter distinguantur alia moralia praecepta legis praeter decalogum

Est egregius articulus pro confessoribus; nec ita bene invenies in summistis quomodo omnia reducuntur ad decem praecepta decalogi.

Dubium movet Cajetanus: contra videtur quod non sit convenienter factum quod reducantur, quia nunquam majora reducuntur ad minora; sed hic fit ita: ergo. Patet quia majus peccatum, blasphemiae est majus, et reducitur ad falsum juramentum, et peccatum sodomiae ad fornicationem vel adulterium. Respondetur quod non ponuntur in decalogo nisi communiora, licet non semper graviora; et quia homines consueverunt multum jurare, et non ita blasphemare, nisi forte Hispani, nam de aliis nationibus notum est.

Dubitatur. Videtur quod non sufficienter reducantur, quia peccatum superbiae, ad quod praeceptum reducitur? Item gula, invidia, accidia etc. Respondetur ad hoc pro confessoribus, quod rarissime vel nunquam est solum peccatum superbiae. Sed si quis dicit se superbum, dicat in quo et erit clarum. Et si singulariter peccat quis ex superbia appetendo excellentiam singularem, reduci potest ad quartum praeceptum, ubi tenetur honorare superiores. Invidia reducitur ad praeceptum de dilectione proximi; accidia, quae est tristitia de spiritualibus bonis, raro contingit, nisi omittendo divina ad quae tenetur.

ARTICULUS DUODECIMUS. — Utrum praecepta moralia veteris legis justificarent

Distinguit dupliciter et declarat per conclusiones.

Posset dubitari, quia videtur quod nulla sit differentia inter praecepta moralia novae legis et veteris quantum ad gratiam conferendam, quia nec modo justificant. Respondetur quod parva vel nulla est differentia. Est autem maxima inter sacramenta utriusque legis.

QUAESTIO CENTESIMAPRIMA

De praeceptis caeremonialibus secundum se

(Lectio 134)

QUAESTIO CENTESIMASECUNDA

De caeremonialium praeceptorum causis

QUAESTIO CENTESIMATERTIA

De duratione praeceptorum caeremonialium

ARTICULUS PRIMUS. — Utrum caeremoniae legis fuerint ante legem

Respondet quod non, licet in lege naturae haberent aliquas caeremonias ad cultum Dei, licet nullus cultus esset sub praecepto legis naturae, sicut fuerunt omnia in lege veteri; sed erant consensus omnium vel leges latae vel ex instinctu divino, sicut Abel offerebat oves et boves, Cain fruges.

ARTICULUS SECUNDUS. — Utrum caeremoniae veteris legis habuerint virtutem justificandi tempore legis

Respondet quod non.

Dubitatur. Paulus (Gal. 2), si data esset lex quae posset justificare, Christus gratis mortuus est. Certum est quod, etsi sacramenta veteris

legis darent gratiam sicut et novae, unde valeret illa consequentia Apostoli, scilicet ergo Christus frustra mortuus est? Nam baptismus conferebat gratiam etiam ante passionem, et tamen indigebamus morte Christi qui aperiret nobis januam regni caelorum. Ideo ego credo quod non solum Paulus vult facere differentiam inter efficientiam sacramentorum utriusque legis, quia omnes fere doctores praeter sanctum Thomam concedunt quod circumcisio conferebat gratiam sicut nunc baptismus, sed vult dicere quod lex non faciebat gratos et justos simpliciter.

Sed utrum illa quae gerebantur in veteri lege erant meritoria gratiae, id est utrum caerimoniae illae differant a nostris caerimoniis? Respondetur quod utraeque *(sic)* caerimoniae sunt meritoriae, et caerimoniae novae legis non magis conferunt gratiam ex opere operato quam caerimoniae veteris legis. Sola differentia est quia illa erant protestationes fidei Christi venturi, nostra autem non dependent in merito ab aliquo futuro. Secundo illa erant meritoria mediate, expectabant meritum Christi; nostra vero immediate ex merito Christi jam transacto.

ARTICULUS TERTIUS. — Utrum caeremoniae veteris legis cessaverint in adventu Christi

1. — Respondet quod sic et probat.

Primum dicam sententiam sancti Thomae de cessatione legalium. Illa consistit in quatuor propositionibus. Prima, quod legalia omnia veteris legis fuerunt sub praecepto usque ad passionem Domini. Nihil ejus fuit revocatum ante. Secunda propositio: In passione Domini legalia omnia fuerunt extincta, non solum quantum ad obligationem, sed etiam quantum ad virtutem. Cessavit omnino obligatio et virtus eorum, nec ultra circumcisio habebat majorem virtutem quam haberet nunc. Tertia propositio: Ante sufficientem promulgationem evangelii caerimonialia veteris legis non erant mortifera, sed erant licita, etiam scienter, apud illos qui non ignorabant evangelium; licebat enim Paulo circumcidere pueros. Quarta propositio: Post sufficientem promulgationem evangelii omnia illa sunt mortifera, dico caerimonialia, et prohibita jure divino. Hic dicit hoc sanctus Thomas, et 4, d. 1, q. 2. In quarta propositione omnes doctores conveniunt, scilicet quod jam nunc legalia sunt mortifera. Et hoc expresse habetur in cap. *Majores*, de baptismo et ejus effectu, et fuit haeresis Cerinthi et Ebionis *(sic)*.

2. — Dubitatur utrum isti Aethiopes del preste Juan, qui nunc circumciduntur et habentur pro christianis, et recipimus eos ad eucharistiam, et papa dat litteras commendando eos, et veniunt legati ex eis ad summum pontificem, unde patet quod Ecclesia habet eos tamquam christianos. Illi respondet quod non circumciduntur quia est praeceptum veteris legis, sed quia Christus est circumcisus. Sed ex hoc profecto sequitur quod servant tamquam caerimoniam veteris legis. Quia si intendunt facere quod Christus, Christus idem fecit. Et praeterea quod majus est, nolunt dimittere, quod est malum signum, quia videntur declinare ad haeresim Cerinthi et Ebionis, quia nullus eorum omittit. Ergo habent eam tamquam de necessitate salutis, quod est haeresis praedicta, cum sciant quod in toto alio orbe christiano non fiat.

Cajetanus 3 p., q. 37, a. 1 dicit quod non sunt damnandi, quandoquidem Ecclesia Romana scit et admittit eos ad eucharistiam. Et si essent haeretici, nec comedere liceret cum eis. Dicit tamen quod nec sunt laudandi.

De hoc, duo mihi videntur dicenda. Primum, quod id quod faciunt videtur omnio illicitum, quia Paulus dicit: *Si circumcidimini, Christus nihil vobis prodest* (Gal. 1, 2). Nihil excipit, nisi forte quod sequitur, *evacuati estis*. Sed quia in illo cap. *Majores* damnatur illa haeresis, credo quod nullo modo licet, sed quod est prohibitum jure divino. Et probatur, quia est protestatio contraria fidei catholicae et falsa, quippe quod protestatur Christum nondum venisse. Et Paulus Hebr. 10, loquens de his dicit: *Hostiam et oblationem noluisti*, Glossa, a tempore passionis. Sed nolle est reprobare. Ergo. Secundo dico quod forte excusantur ignorantia, quia remoti ab aliis christianis; et quod non sint in errore Cerinthi et Ebionis, quia nihil aliud veteris legis servant, et tamen secundum illos tota lex vetus esset servanda. Sed ego multum dubito certe de hoc. Forte majores eorum fuerunt schismatici, et separaverunt se a Romana Ecclesia, unde inciderunt in errores. Sed ipsi jam possunt ignorare totum hoc. Utinam ita sit. Haec de quarta propositione.

3. — De tertia propositione non convenit inter omnes. Quaestio est utrum ante sufficientem promulgationem evangelii statim post passionem, dicit sanctus Thomas quod licebat servare etiam tamquam legalia caerimonialia. Fuit contentio inter Hieronymum et Augustinum. Et Paulus Gal. 2 reprehendit Petrum. Hieronymus videtur fuisse in illa sententia, quod nullo modo licuit servare legalia post passionem Domini quacumque intentione, nec ad vitandum scandalum. Secundo dicebat

quod licebat simulare quod servabant, non servare; ut si hunc juraeus baptizaretur metu mortis non habens intentionem, simulat solum. Et ponit exemplum Hadrianus, quod liceret christiano facere apud judaeos, abstinere dico a carne suilla, non tamen dicere se judaeum aut servare, sed sicut modo abstinet quando vult. Ita beatus Hieronymus dicit quod fecit Petrus, quia cum volebat comedere carnes suillas, separabat se a consortio judaeorum, cum idolothyta vel quid simile separabat se a gentibus. Ita dicit quod non servabat, sed simulabat se servare. Idem dicitur de beato Paulo, qui Act. 16 circumcidit Timotheum, qui erat filius matris judaeae, ne scandalizaret judaeos. Sicut nunc est caerimonia sarracenorum, qui non bibunt vinum. Si quis christianus non biberet vinum inter illos, non ideo servaret caerimonias illorum, sed licite posset illud facere ad majorem profectum, ut non statim occiderent illum si scirent illum christianum. Sic Sebastianus fecit etiam ad tempus. Ita etiam Paulus se purificavit, Act.

Forte beatus Augustinus non omnino intellexit intentionem beati Hieronymi. Arguit maxime contra eum quod simulatio est mendacium, et debet cadere in Apostolos. Videbatur beato Augustino quod Hieronymus laudaret mendacium, quod etsi aliquando liceret, nullo tamen modo in sacra scriptura. Et Paulus dicit de Petro quod vere reprehensibilis erat. Dicit Hieronymus quod fecit illud pia quadam simulatione. Unde videtur dicere quod mentitus est. Et tamen praemisit Paulus in illa epistola, *quia non mentior*. Arguit etiam Augustinus quod etiam nunc liceret simulare, si tunc licebat; sed nunc non licet: ergo. Sed dicit quod licuit servare ut sepeliretur synagoga cum honore. In hoc differunt isti sancti.

Communiter omnes scriptores scholastici sequuntur Augustinum. Sanctus Thomas, Scotus et omnes, et quod Petrus et Paulus vere servaverunt. Unus est Hadrianus 4, d. 1, qui tenet cum beato Hieronymo, et dicit quod nunc licet etiam simulare in simili casu. Et probat, quia Paulus non limitavit tempus, sed dicit, *si circumcidimini, Christus nihil* etc. Et Hebr. 7 (v. 18), *Reprobatio fit prioris mandati*. Et *translato sacerdotio, necesse est* etc. *Hostiam et oblationem noluisti*. Item ratione, quia eadem ratione essent nunc licita ubi non fuit promulgatum evangelium, si tunc aliquo modo erant licita. Quid enim facit quod evangelium sit promulgatum Jerosolymis, his qui sunt in India? Item erat falsa protestatio contra fidem: ergo. Item quia auctoritas Hieronymi praeferenda est auctoritati Augustini, ut patet in ca. *Sancta Romana*, 15 d. Et ad argumentum beati Augustini respondet quod non

imponit Hieronymus mendacium Paulo, sed vere reprehendit Petrum, qui comedebat indifferenter cum gentibus; et postea venientibus conversis ex judaeis, segregabat se a gentilibus, qui putaverunt esse necessaria legalia propter illud. Sed beatus Petrus non advertit illud, fuit negligens ad cavendum huic scandalo. Ideo vere reprehensibilis fuit. Nec ideo simulare esset mendacium, sed licebit, sicut licent stratagemata in bello. Et Paulus circumcidit Timotheum ea intentione, ut deciperentur judaei putantes quod erat necessaria circumcisio. Haec est opinio Hadriani. Sed multo melior videtur opinio communis, quod scilicet licebat omnino servare legalia, ut appareret quod lex vetus fuit a Deo et synagoga sepeliretur cum honore.

(Lect. 135). — ARTICULUS QUARTUS. — **Utrum post passionem Christi legalia possent servari sine peccato mortali**

1. — Respondet quod non, quia erant quaedam protestationes Christi venturi; unde nunc essent mendacia. Eadem quaestio est cum hesterna. Ideo circa eamdem quartam propositionem dubitatur: Si ita est quod non statim post passionem fuerunt mortifera, et nunc jam sunt, quaeritur quando incoeperunt esse mortifera?

Respondetur primo, sine dubio jam omnia sunt mortifera, nam transivit jam tempus quo licebat servari. Unde si quis nunc scienter seclusa omni ignorantia servaret aliquid illorum, peccaret mortaliter. Patet ex cap. *Majores,* de baptismo et ejus effectu. Et patet, quia cessavit ratio servandi, scilicet ne judaei putarent quod christiani damnabant legem Moysi, et ratio veritatis ut dictum est. Ergo. Secundo dico quod coeperunt esse mortifera post sufficientem promulgationem evangelii. Et patet, quia aliquando coeperunt esse mortifera, si modo sunt; et non apparet quando, nisi tunc. Sed quando fuit sufficienter promulgatum evangelium? Ideo dico tertio, quod non sufficiebat quod in uno loco, nam promulgatio quae facta fuit Jerosolymis nihil facebat apud Indos. Et probatur manifeste, quia post diem Pentecostes Apostoli servaverunt legalia: ergo illa promulgatio non faciebat legalia mortifera. Quarto, quod ad hoc quod essent mortifera in uno loco, non sufficiebat sufficiens promulgatio facta in illo loco. Patet, quia post diem Pentecostes purificavit se Paulus in Jerusalem et Petrus servavit Antiochiae. Manet ergo dubium quando fuit sufficiens promulgatio facta ut esset peccatum servari.

Ad sciendum hoc oportet videre causam quare erat licitum servare seclusa ignorantia. Dico quod duae erant causae. Una ut deferrent testimonium veteri legi et protestarentur christiani fuisse bonam veterem legem, ne forte revocaretur in dubium postea, sicut manichaei fecerunt, qui dixerunt quod erat a malo deo. Oportuit ergo quod sancti et doctores darent testimonium. Secunda causa fuit propter scandalum judaeorum. Grave enim esset omnino si primum verbum diceretur judaeis quod detestarentur legem suam et ritus quibus erant nutriti. Quod si ita esset, merito non crederent evangelio. Postquam igitur sufficienter datum est hoc testimonium et sublatum sufficienter scandalum judaeorum *(sic)*.

Sed quando fuit hoc? Respondetur quod hoc non fuit factum ex aliqua speciali determinatione Ecclesiae. Bene determinatum fuit Act. 15 quod non tenebantur, sed non quod non licebat. Et est dubium inter doctores utrum Paulus circumcidit Timotheum ante vel post illud concilium Act. 15. Hieronymus quidem et Magister Sent. et Glossa super 2 ad Galatas dicunt quod post. Augustinus vero putat quod ante. Et merito, quia postquam solemniter determinatum fuit quod non tenebantur, non erat ratio quod ita Petrus timeret scandalizare judaeos. Et idem dico de reprehensione Patri. Sed utcumque sit, dico quod non fuit determinatum alicubi quod essent mortifera legalia; volo dicere quando incoeperunt esse mortifera, nam quod sint jam, patet in cap. *Majores*. Dico ultra quod ex usu Ecclesiae coeperunt esse mortifera. Sicut Apostoli baptizabant in nomine Christi; nunc non licet, et tamen non est ubi incoeperit non licere. Nam illius duae causae fuerunt: una ut ingererent amorem nominis Christi; alia ne statim praedicarent mysterium Trinitatis, quod omnino ignorabant, et putarent esse plures deos. Postea patuit veritas.

Sed adhuc remanet dubium, utrum simul apud omnes facta fuerint mortifera seclusa ignorantia. Respondetur quod simul credo quod coeperunt esse mortifera, cum Ecclesia sit una, licet oppositum possit dici. Sicut si nunc invenientur aliqui judaei in ultima India, licet forte liceret dissimulare cum illis, tamen postquam eis sufficienter constaret quod in tota Ecclesia non servantur jam, non liceret.

2. — Dubitatur quibus licebat servare legalia. Utrum solis conversis ex judaismo, an etiam gentibus. Videtur quod etiam gentibus, quia alias viderentur scandalizare judaeos. Et confirmatur, quia Timotheus erat gentilis ex patre gentili, et non tenebatur ad circumcisionem etiam ante passionem Christi. Hoc tamen non obstante, dicunt doctores quod

solis judaeis licebat servare, alias gravarentur multum gentiles, cum nihil esset opus illos ea servare. Sed dico quod credo profecto quod, si quis servaret ne scandalizaret judaeos, bene fecisset. Patet quia, licet ita sit quod aliquis gentilis circumcisus fuerit ne scandalizaret judaeos, ita non est dubitandum quin aliquando abstineret a carnibus porcinis vel aliquid hujusmodi propter eamdem causam. Omnia haec dicit sanctus Thomas in solutione ad primum. Haec de illa quarta propositione et tertia.

3. — Majus dubium est inter scholasticos circa primam et secundam. Circa primam est difficultas utrum, postquam erat baptismus in remedium originalis, tenerentur judaei circumcidere pueros suos ante passionem Christi. Sanctus Thomas dicit quod sic, et Durandus 4, d. 1, q. 9 et Palude d. 1, q. ultima et Richardus d. 3, a. 5, q. 3 et Majoris d. 3, q. 1 et Hadrianus q. 1. Oppositum tenet Scotus d. 3, q. 4, Gabriel d. 1, q. 4 et de Rubion d. 3.

Sententia Scoti est quod post institutionem baptismi circumcisio non erat in praecepto, sed solum de consilio, et licebat judaeo uti indifferenter circumcisione vel baptismo. Probat quia jam erat remedium sufficiens: ergo non erat circumcisio necessaria. Opinio est probabilis, sed probabilior sancti Thomae, quae est etiam Augustini.

Et arguitur sic: Baptismus non solum successit circumcisioni, sed etiam multis aliis caerimoniis et lavacris, quae omnia significabant baptismum. Et tamen post institutionem baptismi non cessabant illa, nec hoc concedit Scotus nisi de sola circumcisione, et tamen eadem ratio erat utrorumque. Ergo si illa non cessaverunt, nec circumcisio. Item eucharistia successit agno paschali; et si esset instituta quindecim dies ante passionem, tenerentur nihilominus ad immolationem agni: ergo. Et confirmatur quia Christus servavit illam caerimoniam etiam post institutionem eucharistiae, ut patet ex historia cenae. Item arguitur argumento Scoti, quia lex evangelica erat promulgata. De hoc argumento statim. Arguitur sic: Non sufficiebat quod Christus derogaret veterem legem, nisi promulgaret: ergo. Patet antecedens, quia si qui deberent facere promulgationem, illi essent Apostoli. Sed illi non audierunt a Christo talem derogationem. Patet, quia Petrus dubitavit postea, immo credebat quod deberet abstinere ab omnibus quibus antea abstinebat, quia dixit, absit a me Domine commune et immumdum (Act. 10, 14); et Apostoli omnes dubitaverunt postea an deberet servari circumcisio Act. 15. Ergo. Item Daniel. 9 dicitur quod usque ad

dimidium hebdomadae stabat pactum. Omnes doctores intelligunt dimidium hebdomadae hebdomadam qua Christus passus est. Ergo.

Ad argumentum Scoti, erat jam remedium, concedimus. Ergo, negatur consequentia, quia non solum in remedium erat data circumcisio, sed ut distingueretur populus ab aliis. Aliud dicit Scotus, quod nec baptismus erat in praecepto ante Pentecosten. Sed doctores non tenent hoc, quia est contra illud, *Baptizate omnes gentes*, quia statim post passionem tenebantur ad baptismum.

Quoad aliam propositionem opinio sancti Tomae est quod post passionem circumcisio non conferebat gratiam, et quod nulla legalia habebant ultra virtutem. Scotus dicit quod usque ad Pentecosten dabatur gratia per illam et habebat virtutem. Probat quia apud ignorantes quibus non erat promulgata lex Christi, quomodo non esset valida, cum non haberent aliud remedium ad salutem puerorum? Ergo. In contrarium tamen videtur illa auctoritas Dan. 9. Item Paulus Hebr. 7 (v. 12): *Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.* Sed tunc erat sacerdotium legis novae. Ergo. Item Hebr. 10 (v. 5), *Hostiam et oblationem noluistis*, Glossa et doctores sancti dicunt de tota lege veteri. In hoc sequuntur Scotum qui supra, et sanctum Thomam qui supra.

Item ergo et nunc tenerentur aliqui judaei circumcidere se, si habent ignorantiam invincibilem, quod non concedet Scotus. Item arguitur sic: Sequitur quod, postquam circumcisio desiit habere virtutem, apud aliquem potest iterum habere virtutem. Sit Petrus judaeus qui habet puerum quem nec circumcidit nec baptizavit, et esset ille in Babylonia, et venissent alii judaei ex Jerusalem et praedicarent illi legem Christi et facerent illum credere, et postea venissent alii majoris auctoritatis et decepissent illum ut non crederet dictis aliorum. Jam circumcisio non valebat illi, quia credidit, et non habebat ignorantiam. Postea jam non vult credere propter alios et habet ignorantiam. Ergo.

Ad argumentum Scoti quod non erat aliud remedium nisi circumcisio, quaero ego ab illo, quod erat remedium ante octavum diem? Certe salvavantur in fide parentum sicut et pueri gentilium. Ergo idem esset tunc remedium, et circumcisio inquantum erat protestatio fidei daret gratiam, non jam inquantum erat sacramentum veteris legis.

4. — Est aliud magnum dubium in tertio argumento sancti Thomae, quia in concilio Apostolorum mandatum est servari aliqua legalia. Hoc est mirabile, quia secunda propositio nostra fuit quod legalia omnia fuerunt extincta in passione Domini. Quomodo ergo tunc Apostoli jubent servari? Respondet sanctus Thomas quod aliqui exponunt non

ad litteram, sed spiritualiter, alii aliter. Tenet tandem quod tenendum est, quod factum est illud ad convictum cum gentilibus, ut possent simul habitare.

Sed dubitatur circa hoc quando cessavit, quia notum est quod jam non tenemur. Miror quod inter istas novas haereses non sit aliqua quod dicat quod tenemur abstinere a suffocato et sanguine, quia Apostoli mandaverunt et non est revocatum. Et quod plus est in concilio Gangrensi, et habetur 30 d., ca. *Si quis carnem,* dicitur quod, si quis damnaverit comedentes carnes omnes excepto sanguine et suffocato, sit anathema.

Ad illud concilium multa dicunt. Glossa dicit quod tenemur, et alegat ca. *Presbyteros* 50 d. et ca. *Sicut latius,* 32 d. Hadrianus dicit quod Glossa non intellexit concilium, quod non condemnat comedentem sanguinem et suffocatum, sed damnantem comedentes. Sed intelligit concilium quod non sunt condemnandi qui abstinerent a sanguine et suffocato, si abstinebant propter abominationem aut salutem corporalem. Sed ego credo, bona venia Hadriani, quod numquam concilium somniavit illud. Nam quis damnaret qui [quos] propter illam causam abstinerent, immo quis damnaret eos qui abstinebant porque no les sabía bien? Ideo dico quod tempore concilii durabat illa observantia. Et Tertullianus facit mentionem quod centum quinquaginta annos duravit postea. Sed jam postea credo ego quod instinctu Spiritus Sancti cessavit omnino. Arguit Hadrianus quod plus prohibebat convictum gentilium esus carnium suillarum quam sanguis et suffocati; et non sunt jussi abstinere gentiles ab illis: ergo. Ad hoc dicitur quod gravarentur multum gentiles si hoc praeciperetur eis; ideo satis fuit quod abstinerent a sanguine et suffocato. Vel forte quia gentiles sacrificabant sanguinem idolis, ne postea illud redolere pristinum ritum, jussi sunt abstinere.

QUAESTIO CENTESIMAQUARTA

De praeceptis judicialibus

(Lectio 136)

ARTICULUS PRIMUS. — Utrum ratio praeceptorum judicialium consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum

Respondet quod in duobus consistit ratio. Una quod pertineat ad ordinationem hominum adinvicem. Secundum quod non habeant vim obligandi ex solo jure naturae, sed ex jure positivo, et probat. Similis distinctio tunc erat (ms. nunc) inter judicialia et caerimonialia quae nunc habemus.

ARTICULUS SECUNDUS. — Utrum praecepta judicialia aliquid figurent

Respondet quod dupliciter contingit (quod) aliquod praeceptum est figurale. Uno modo primo et per se, et hoc modo caerimonialia sunt figurativa. Alio modo ex consequenti, et sic judicialia erant.

ARTICULUS TERTIUS. — Utrum praecepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant

Sed contra est Apostolus Hebr. 7 (v. 12): *Translato sacerdotio necesse est ut legis translatio fiat.* Ponit primam conclusionem quod cessaverunt in passione Domini. Patet quia cessavit lex, ergo et obligatio. Secunda conclusio: Aliter cessaverunt caerimonialia et aliter judicia-

lia, quia illa sunt mortifera, haec autem non, sed cessaverunt quoad vim obligandi, et possent revocari ad usum a republica si expediret.

Ex ista distinctione Doctoris et ex praecedenti potest inferri quod ex veteri lege nihil remansit nisi solum illud quod est de jure naturali. Canonistae dicunt quod decimae fuerunt de jure divino. Sed ex hoc quod continetur in veteri lege certe non obligat, sed solum ex jure divino. Nec quod sint decimae requiritur; possunt esse quartae vel quomodocumque sustentare ministros Dei. Et possent decimae modo tolli et constitui patrimonium illis.

Dubitatur, omnia illa praecepta erant bona ad gubernationem populi, utpote a Deo. Quare ergo nunc principes non servare faciunt illa ad bene gubernandum populum, ad quod ipsi tenentur? Respondetur primo quod hoc est argumentum satis apparens quod, si nunc est aliqua lex sive ecclesiastica sive civilis ex illis, quod illa lex est rationalis. Si conquerantur nunc aliqui quod prohibentur ducere fratres, bene responderetur quod Dominus ita jussit in veteri lege: unde rationabile est. Eodem modo si nunc conquerantur quod solvunt decimas, etiam hoc instituit in veteri lege, et lex erat rationabilis. Unde non debent [con]queri.

Dico secundo quod consequentia non videtur illa, videlicet illa lex erat in veteri testamento, ergo et deberet nunc esse, quia distingue tempora et concordabis jura. Multa conveniunt uni populo, et non conveniunt alii, et uni patriae et non alii. Erant enim leges quod post septimum annum debitores nihil solverent, quod nunc in tanta colluviae gentium, non posset servari. Item de libello repudii. Sed principes nunc elegerunt quaedam ex aliis et alia reliquerunt; credendum est quod rationabiliter.

ARTICULUS QUARTUS. — Utrum praecepta judicialia possint habere aliquam certam divisionem

Respondet quod sic et declarat quo modo.

QUAESTIO CENTESIMAQUINTA

De ratione judicialium praeceptorum

ARTICULUS PRIMUS. — Utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit

Ponit conclusionem quod Dominus sapientissime et optime disposuit de principatu in veteri testamento. Probatur. Quia optima ratio gubernandi est mixta, quae vocatur aristocratia, in qua pauci gubernant; alia timocratia in qua populus gubernat; alia mixta ex his, et est optima. Et talem ordinavit Dominus. Ergo.

Pro declaratione Doctoris notandum quod Aristoteles 8 *Ethicorum* cap. 10 et 3 *Politicorum* a tertio libro usque ad finem ponit tres bonas species gubernandi rempublicam. Una est regnum, monarchia in qua unus solus principatur, ut in Hispania, Gallia; alia quam vocat aristocratia, id est optimatum imperium; alia ubi pauci gubernant, ut senatores apud Venetos, et olim apud Romanos; alia timocratia quasi census potentia, nam *thimos* est census vel pretium, et *cratis* potentia. Credo tamen quod non ideo vocabatur timocratia quia daretur pretium pauperibus, sed forte quia ratio gubernationis pendebat ex censu, ut qui habebant majorem censum assumebantur ad majorem ordinem. Illa erat legitima et sufficiens gubernatio per convenientes leges, et maxime conveniret alicui civitati militari quae est finitima hostibus.

His tribus speciebus opponuntur aliae tres malae. Regno enim opponitur tyrannis, quia ordinat gubernationem ad proprium bonum. Aristocratia habet aliam oppositam quae vocatur oligarchia, id est paucorum potentia per tyrannidem. Tertia timocratia habet oppositam democratiam, id est gubernatio populi, *demos* enim populus est, ubi ex aequo omnes conveniunt ad gubernandum sine legibus et sine ra-

tione. Inter istas tres species gubernationis dicit Aristoteles quod optima est regnum, id est monarchia. Una ratio potissima est quia oportet curare pacem, concordiam, benevolentiam civium, et haec omnia melius conservantur si unum principetur quam si multi, nam si multi essent, gravitet ferrent populi. Secundo quia ubi est multitudo ibi est confusio. Multas alias rationes ponit Aristoteles.

Solent disputare doctores an regnum sit optima gubernatio. Aristoteles dicit quod sic, et ita sanctus Thomas super eum et opusculo *De regimine principum*, lib. 1, cap. 2. Idem tenet 1 p., q. 103. Et ex hoc probat quod mundus gubernatur ab uno. Et in 4 *Contra gentes* cap. 76, unde probat quod oportet in Ecclesia unum summum pontificem, quia rationabile est dicere quod Christus reliquit optimam rationem gubernationis in Ecclesia. Hic dicit quod optima est mixta, et idem dicit supra q. 95, a. 4. Videtur quod non constet sic:

Ad hoc respondetur dupliciter. Uno modo dicit Cajetanus quod quando comparantur ad invicem, est comparatio formalis et simpliciter. Quia ex singulis per se sumptis solis, optimum est monarchia, quia comparat simplicem ad simplicem, unam ad aliam. Si autem accipiantur duae simul, et hoc erit malum. Sed certe credo quod Aristoteles non ita intellexit. Ideo dicendum quod de rebus possumus dupliciter loqui. Uno modo simpliciter secundum se, alio modo pro qualitate temporum et personarum. Sicut oratio per se est melior eleemosyna; sed si pauperes fame perirent, melior esset eleemosyna, ita in proposito. Et ita Aristoteles [dicit] quod, si est unus qui virtute et sapientia praestet ceteris omnibus, tunc erit optima gubernatio monarchia, alias inquam esset. Sed quis est hic et laudabimus [eum]? Ideo pro qualitate operum, cum principes non semper excellant alios sapientia, ad parem potuit elegantur etiam alii ad suos gradus, como al Consejo, Chancillería, corregimiento.

Sed dubitatur quid est de ratione regni, an quod plus possit unus quam omnes simul, an plus quam singuli. Videtur quod satis sit quod habeat potestatem super singulos, cum dicatur a republica. Videtur quod respublica sit supra regnum. Ad hoc doctores qui tenent quod concilium est supra papam, dicunt consequenter quod satis est quod unus sit supra singulos licet non supra omnes. Et fit contra eos argumentum quod ponit Almain et Ocram *De potestate Ecclesiae*. In Ecclesia est regimen regale, fatentur. Sed de ratione regni est quod sit unus supra omnes: negant hoc sed supra singulos. Certe illi negant hoc, solum contra Aristotelem, qui dicit quod paterfamilias est supra omnes

et supra singulos de familia, et ita dicit quod oportet esse rex. Et sic dico quod de ratione regni est proprie capiendo quod sit supra omnes et singulos. Et probatur. Quia alias, illa politia potius est democratia quam regnum, si populus est supra regem et concilium supra papam. Unde si in Ecclesia est gubernatio regia, oportet dicere quod papa est supra concilium, alias mallem negare quod sit regia. Ad argumentum, respublica facit regem: ergo est supra regem, nego consequentiam; quia si dedit suam potestatem regi, non retinuit illam sibi, alias non dedit. Et optima politia videtur nunc quae est mixta, ut Doctor dicit. Et sic aliquo modo est inter christianos, ubi sunt reges.

Dubitatur de hoc quod dicit Doctor quod aliquo modo spectat ad omnes gubernatio mixta. Dico vel quod ex eis eligatur rex, vel quod ipsi eligant, vel alii assumantur. Disputatur etiam an melius sit quod rex eligatur, an quod sit per generationis successionem. Vide Buridanum 3 *Politic.*, q. 12, et sanctum Thomam *De regimine principum*, qui dicit quod per electionem. Sed quatuor rationes sunt quod melius est per successionem. Unam propter obedientiam et venerationem et nobilitatem, quae non essent si assumeretur ex populo, et ne regnum sit sine rege quandiu non eligunt, et ne sint discordiae in eligendo.

(Lect. 137). — ARTICULUS SECUNDUS. — **Utrum convenienter fuerint tradita praecepta judicialia quantum ad popularium convictum**

Sed contra est: *Non fecit taliter omni nationi.* Doctor dicit quod ordinatio populi vel fit auctoritate principum, vel privata. Et dixit jam quod tres sunt species gubernationis et sunt a republica.

Dubitatur ergo an respublica possit mutare pro libito suam gubernationem in aliam, sicut fecerunt filii Israel, qui prius regebantur a judicibus, postea petierunt regem: an peccaverunt. Et econtrario nunc, an liceat reipublicae repudiare reges et mutare in aristocratiam, nam respublica potest mutare omne jus humanum.

Respondetur ad hoc quod vel principatus ipse, auctoritas gubernandi, residet in ipsa republica, vel non. Ut si regitur principatu timocratico, tunc ipsa regit seipsam. Et in tali casu non est dubium quin possit mutare regimen, quia ipsa habet apud se, et potest dare cui voluerit. Et in principatu aristocratico adhuc videtur idem, nam etsi regatur per optimates, tamen non residet auctoritas apud aliquem privatum,

sed apud rempublicam quae eligit istos senatores qui regerent. Videtur ergo quod etiam posset mutare; sicut fecerunt filii Israel, qui regebantur principatu aristocratico, et postea petierunt regem, nulli fecerunt injuriam. Vel respublica dedit auctoritatem regi, quam non potest repetere, si sine conditione dedit in perpetuum illi et suis successoribus. Etiamsi expediat, non licet tunc mutare principatum. Verum est quod, si rex esset tyrannus quantum ad gubernationem, posset respublica illum deponere. Nam etsi respublica dederit auctoritatem suam, tamen manet apud eam jus naturale defendendi se; et si aliter non potest, potest rejicere regem.

Dubitatur utrum princeps posset, ad gubernationem civilem, restituere omnes leges quae fuerunt in veteri testamento ad gubernationem reipublicae. Et videtur quod sic, quia habet potentiam non limitatam, et illae leges fuerunt omnes bonae et omnia praecepta judicialia. In contrarium est quod in lege veteri sunt aliquae leges quae videntur repugnare juri naturali, ut de pluralitate uxorum, item de repudio, et de morte innocentum, et habebant legem quod occiderent omnes Amalechitas. Ergo videtur quod princeps non posset restituere omnes leges illas.

Respondetur per propositiones. Prima: Rex non potest condere omnes leges civiles quas Deus potest. Ista propositio est nota, quia Deus potest pro utilitate populi dispensare in jure naturali, quod non potest aliquis homo. Ergo. Immo Deus jam fecit illud, quia dispensavit quod aliqui haberent plures uxores, et in repudio. Sed dicetis, si hoc est verum, sequitur quod princeps non habet sufficientem auctoritatem condendi leges utiles ad regimen reipublicae.

Propter hoc sit secunda propositio: Illud quod est contra jus naturale, non potest esse universaliter et ut in plurimum utile reipublicae. Et sic nihil perit de auctoritate regis quod non dispenset in jure naturali. Immo non posset respublica constare sine jure naturali, quod conditum est propter utilitatem reipublicae. Ergo quod est contra jus naturale, non potest universaliter esse utile reipublicae. Nihilominus in casu et pro tempore et pro aliqua certa natione potest esse utile quod est contra jus naturale, ut patet de pluralitate uxorum, quae est contra jus naturale, tum propter concordiam familiae et educationem liberorum, tum quia unus non potest bene sufficere pluribus uxoribus. Item interficere innocentes non potest esse universaliter utile reipublicae, sed bene pro tempore, quia illi Amalechitae erant impii et inimici Dei, et Deus volebat omnino eos delere ut nec semen eorum remaneret.

Tertia propositio, in qua videtur aliqua difficultas: Rex non potest quicquid potest respublica. Circa istam disputant doctores, an rex sit dominus rerum omnium quae sunt in suo regno. Aliqui dicunt quod non, sed gubernator. In contrarium est quod omnes vocant eum dominum et subditi sunt vassalli, qui non dicuntur nisi respectu domini.

Respondetur quod est dominus, et non solum habet gubernationem sed et dominium. Secundo dico quod non est dominus proprietarius, nec potest uti pro libito rebus publicis, ut faciat quicquid velit de equo meo, sicut ego. Nec posset daret pro libito civitatem hanc regi Franciae nisi pro utilitate reipublicae, nec unum vassallum potest dare alicui nisi pro utilitate reipublicae, ut quando dat viro forti praemium, est utilitas reipublicae ut alii animentur ad fortitudinem. De suis autem tributis potest facere quicquid velit, sicut etiam clerici de suis reditibus. Ex hoc sequitur probatio illius tertiae propositionis, quia respublica potest dare quicquid vellet de terris suis; si sit libera dico, et non dederit suum regimen regi. Et tamen rex non potest tale quid simile facere. Et patet etiam, quia respublica non transtulit dominium rerum suarum in regem, sed gubernationem.

Quarta propositio: Quascumque leges posset condere respublica si esset libera, easdem potest et rex, quia quodammodo regimen est mixtum, et habet quodammodo regimen limitatum.

Quinta propositio: Circa illa quatuor quae numerat Doctor rex potest facere leges: de ordine principis ad populum, et populorum inter se, et populi ad extraneos, et alterius etc., si sit utile reipublicae. Unde sequitur quod rex potest imponere tributa. Disputant multi an gabellae modo sint justae, quia videtur quod non, cum cessaverint bella ad quae sunt exactae. Sed non oportet respicere illud, sed quod sit modo utile reipublicae ad sumptos publicos. Quia modo posset rex exigere, et sic esset utile reipublicae, et imponere tributa portabilia. Et econtrario si essent aliunde sufficientes reditus ad sumptos publicos in utilitatem reipublicae, posset tollere tributa quae solvebat, licet non sit cujuscumque hoc judicare, sed bene potest constare an sit utile.

Sexta propositio: Si lex est expediens bono publico, quantumcumque sit in damnum privatorum hominum, illa est justa et potest condi. V. gr. mandan echar del reino las tarjas: est utile, licet sit in detrimentum aliquorum privatorum. Item nemo habeat mulas.

Septima propositio: In lege facta pro bono communi rex potest dispensare ex rationabili causa, etiam cum detrimento privatorum

hominum. Puta lex est lata de fidecommissis, id est de los mayorazgos: rex potest dispensare cum aliquo ex rationabili casu. Potest concedere alicui quod vendat oppidum, licet sit in detrimentum primogeniti. Eodem modo est lex quod pater non det uni filio super alios plus quam ternam et quintam: tamen ex rationabili causa potest rex dispensare, immo quod faciat fideicommissum, que haga mayorazgo a uno.

Octava: Si sine causa rationabili rex dispensaret cum aliquo cum detrimento alicujus privati hominis, rex faceret illi injuriam; ut si concedat patri quod vendat unum oppidum, facit injuriam filio.

Nona propositio: Facta dispensatione sine causa rationabili cum detrimento alicujus, dubium est an dispensatio teneret in foro conscientiae. Ut si rex concedat quod possit quis vendere su mayorazgo, an licite possit quis emere, dubium est. Et probatur quod sic. Quia qui habet dispensationem non peccat quia facit contra legem. Rex peccavit si peccatum est; non iste cui lex est dispensata. In contrarium videtur quod, postquam quis habuit suam primogenituram, non posset rex jubere quod divideret eam cum fratribus: ergo nec ante potuit quam ille habuisset hereditatem.

Decima: Probabilius est quod, etsi rex sine causa rationabili dispenset, quod dispensatio tenet, et alius potest licite emere. Patet quia iste non habebat aliud jus ad fideicommissum nisi ex lege: quae si est ei relaxata, jam potest. Verum est quod si rex non dat causas rationabiles quare dispensat, praesumitur in jure quod dispensatio est subreptitia, et nihil valet ut nostris temporibus.

Undecima propositio: Non quicquid rex potest facere per legem, potest juste facere per dispensationem. Ut posset facere quod omnes primogenituras sint bona portabilia. Et non dubitatis quin aliquando ita erit, quia omnes qui scribunt de republica dicunt quod est perniciosum quod omnia bona veniant ad paucos, et omnes alii manent pauperes et servi. Posset ergo facere rex leges quod nullum esset fideicommissum. Tamen dato quod illud esset justum per legem, non posset nunc facere per dispensationem, quia lex debet esse communis, et quod prodest uni prosit alteris. Et posset tollere legem de suspendendis furibus et facere aliam, non tamen dispensare cum aliquibus cum detrimento aliorum sine causa.

Duodecima propositio. Generaliter in rebus temporalibus lex condita a rege dat jus et adimit jus in foro conscientiae. Jam supra dictum est quod leges obligant in foro conscientiae. Hoc est loquendo generaliter de potestate regia.

In particulari sit decimatertia propositio: Rex pro nulla causa et pro nulla utilitate reipublicae potest condere legem quod occidantur innocentes, etiam contra infideles, quia est contra praeceptum juris naturalis. Sunt homicidae qui faciunt. Solus Deus est dominus vitae et mortis, intelligitur de per se loquendo, quando innocentes possunt servari. Nam per accidens potest bombarda occidere tam innocentes quam nocentes. — O pervenient ad adultam aetatem et bella gerent cum christianis nisi cum sunt pueri occidantur! — Ad hoc potest omnes ducere captivos.

ARTICULUS TERTIUS ET QUARTUS. — Clara sunt omnia: utrum Deus dedit leges patribus quomodo se deberent habere circa filios et familiam.

QUAESTIO CENTESIMASEXTA

De lege evangelica quae dicitur lex nova secundum se

(Lectio 138)

ARTICULUS PRIMUS. — Utrum lex nova sit scripta

1. — Respondet quod principaliter est lex indita, secundario vero est lex scripta. Probat primum quia unumquodque videtur esse quod est potissimum in eo ex 9 *Ethicorum,* sicut homo dicitur rationalis et non vocatur animal. Sed gratia est potissimum in lege nova, et haec est indita cordibus hominum. Ergo. Pertinet hoc ad expositionem sacrae scripturae; quare lex nova non vocatur lex scripta, cum sit etiam scripta sicut et vetus. Est expressa illa auctoritas Jeremiae quam Paulus inducit II Cor. 3. Etiam Joan. 14 (v. 26), *Ille vos docebit omnia,* et I Jo. 2 (v. 27) : *Unctio ejus docet vos de omnibus.* Propterea etiam lex evangelica vocatur lex amoris, et vetus timoris, quae inducebat homines per timorem ad servandum, sed nova per amorem. Rom. 8 (v. 15) : *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore.* Ubi Augustinus dicit, brevis differentia veteris et novae legis, timor et amor (1). Sed non videtur ita clarum quare non vocetur scripta cum sit scripta.

Potest dici litteraliter quod haec est differentia, quia vetus testamentum ad litteram datum est scriptum immediate in tabulis lapideis, lex autem nova non lata est in scriptis. Nihil enim Christus reliquit in scriptis, qui est legislator. Evangelistae postea scripserunt et Apostoli. Lex vero vetus ab ipso legislatore fuit scripta.

Et potest hoc confirmari quod quando Paulus dixit eam scriptam in cordibus, forte nondum erat scriptum evangelium. Secundo si est

---

(1) S. Augustin., *Expositio quarumdam propositionum ex epist. ad Rom.* n. 52 ML 35, 2074.

scripta, hoc est per accidens, quia etsi non scriberent evangelistae, nihilominus esset sicut et nunc. Et Hieronymus prologo super Matthaeum dicit.

Tertio potest dici quod lex non solum dicitur doctrina ipsa, sed etiam inclinatio quaedam ad servandam legem. Ita dicimus lex lapidis. Unde est haec etiam differentia, quod in lege veteri per poenas et praemia inducebantur ad servandum, extrinsecus monebantur; in lege autem nova non solum habet doctrinam, sed Spiritum Sanctum intrinsecus inclinantem ad servandum ipsam. Item etiam quia doctrina fidei continebatur tota in scriptura sacra; in lege autem nova bona pars fidei habet Ecclesia edocta a Spiritu Sancto et quae non est in ea scripta.

2. — Circa istum articulum dubitatur, quae est major auctoritas, scripturae, an auctoritas Ecclesiae. Quia Doctor videtur dicere quod major est auctoritas Ecclesiae, cum dicat quod principalius est in lege nova inspiratio interior Spiritus Sancti. Ergo videtur quod est major auctoritas Ecclesiae, quae regitur et inspiratur a Spiritu Sancto. Est quaestio quae solet tractari Parisius.

Pro solutione est notandum quod omnes christiani tam catholici quam haeretici conveniunt in hoc, quod in Ecclesia est una regula circa necessaria ad salutem et circa credenda in qua non potest cadere mendacium. Et illa regula est scriptura sacra, quia *Spiritu Sancto inspirante* etc. *Jota unum non praeteribit.* Et alibi, *Qui vos audit me audit.* Non potuit esse major auctoritas. Sed non disputamus nunc quae sit ista scriptura sacra, in quo non omnes conveniunt. Satis est quod est aliqua scriptura sacra in Ecclesia in qua non potest esse mendacium quantum ad ea quae spectant ad salutem. Hoc dico, quia novi grammatici potius quam theologi dicunt quod in parvis non multum refert quod fuerint lapsi Evangelistae, ut quod unus dixit erat hora tertia, et alius hora sexta. Ego credo quod qui dicunt quod lapsi sunt Evangelistae vel oblivione vel lapsu, mentiuntur in caput suum. Sed de hoc nihil modo. Dixit enim Cristus, *Jota unum* etc.

Secundo est notandum quod, licet haeretici, maxime moderni, dicant quod tota Ecclesia potest errare etiam in fide, et Lutherus dicit, scripturam volo esse judicem, ideo isti nihil volunt admittere quod non sit in sacra scriptura, nec concilium nec etc. Unde faciunt novam legem non solum principaliter scriptam, sed solum scriptam. Nullam aliam inspirationem aut doctrinam Spiritus Sancti volunt admittere. Sed inter omnes catholicos convenit quod Ecclesia non potest errare in his quae spectant ad fidem, quia Christus promisit, *Ego rogavi pro te* etc. Et

non promisit hoc Petro tamquam privatam personam, cum ipse postea defecerit. Restat ergo ut impleatur illa promissio in Ecclesia.

Tertio est notandum quod, quamvis Ecclesia universalis non possit errare, nihilominus auctoritas determinandi ea quae sunt fidei et morum non est penes Ecclesiam universalem. In quo errant omnes doctores moderni. Dicunt quod ideo non errant in concilio, quia sunt congregati in nomine Ecclesiae universalis. Sed sunt fabulae, quia gubernare non spectat ad Ecclesiam universalem, sed ad praelatos.

Ex his notabilibus sequitur corollarium: quod in Ecclesia sunt duo principia infallibilia circa ea quae sunt fidei et morum. Unum est sacra scriptura, alterum doctrina Ecclesiae, quae nullo modo possunt fallere; sed tenendum indubie quod est certum quicquid continetur in utroque. Hinc oritur quaestio nostra, utra est major auctoritas, Ecclesiae, an scripturae sacrae. Et videtur quod Ecclesiae. Probatur ex dictis Doctoris hic. Et etiam videtur verum ex intentione Apostoli. Alias quare non vocaretur lex scripta? Et confirmatur auctoritate communi divi Augustini contra epistolam Manichaei cap. 5, Evangelio non crederem nisi Ecclesia approbaret. Ergo major est auctoritas Ecclesiae, postquam ipsa approbat evangelium.

In contrarium est quod Ecclesia regitur a concilio et praelatis; et concilium et praelati reguntur sacra scriptura: ergo major etc.

3. — Respondetur quod quaestio forte est de nomine. Sit prima propositio: Probabile est quod aequalis auctoritas est Ecclesiae et scripturae sacrae. Probatur quia utraque auctoritas est infallibilis, et una non dependet ab alia. Bene scimus quod duae propositiones sunt necessariae, tamen una habet principia infallibiliora, quia propter quod unumquodque tale etc. Sed tamen ubi una non dependet ex alia, sed habent aeque evidentia principia, quare non sint ipsae aequales? Sic in proposito, quod continetur in sacra scriptura non pendet ex Ecclesia, quia si hoc est Joannis evangelistae, hoc est verum etiam sine Ecclesia. Nec econtrario doctrina Ecclesiae pendet ex scriptura sacra. Et confirmatur. Quia tam certa erat Ecclesia antequam esset scriptum evangelium sicut nunc est. Ergo scriptura non addidit majorem certitudinem. Et confirmatur per hoc quod Doctor dicit quod Ecclesia regitur a Spiritu Sancto.

Secunda propositio: Probabilius est quod major est auctoritas scripturae sacrae quam Ecclesiae. Hoc tenet Cajetanus in tractatu *De potestate ecclesiastica*, cap. 4. Unde major erat auctoritas Joannis evangelistae quam in Clemente papa, qui simul vivebant. Probatur etiam

per illud Apostoli, *Si angelus de caelo aliud vobis evangelizaverit, anathema sit* (Gal. 1, 8). Nolite credere. Videtur ergo quod eodem modo potuit comparare ad omnes homines dicendo, si omnes homines aliud praedicent etc. Et confirmatur. Quia licet ita sit quod sit impossibile inveniri diversa in Ecclesia et scriptura, si tamen per impossibile essent diversa, standum esset scripturae sacrae potius quam Ecclesiae. Unde si ego scirem quod Joannes dixit quod omne totum sit majus sua parte est falsum, ego non ultra assentirem huic principio. Ecce quomodo est major auctoritas scripturae quam Ecclesiae

Ad argumenta in contrarium, Ecclesia regitur immediate a Spiritu Sancto, concedo, quia aliqua continentur in Ecclesia quae non continentur in scriptura sacra, et sunt de fide tenenda. Tamen dico quod non ita certa sicut scriptura; quia si essent ei contraria, non essent tenenda, quamvis sit impossibile. Ad aliud, tam certa erat Ecclesia antequam evangelium scriberetur, concedo hoc, et nego consequentiam; quia si Joannes evangelista diceret aliquid, magis standum esset ei quam Ecclesiae.

ARTICULUS SECUNDUS. — **Utrum lex nova justificet**

Videtur ex dictis Augustini quod non magis lex nova justificet quam vetus, nisi quod perfecte disponit lex nova, quod non faciebat vetus, quia lex nova habet Spiritum vivificantem.

ARTICULUS TERTIUS. — Nihil habetur.

ARTICULUS QUARTUS. — **Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi**

Respondet quod non erit alia lex divina praeter istam. Aliter potest, inquit, intelligi quaestio, scilicet an sint futuri semper christiani qui servent illam. Et dicit quod etiam hoc modo non est timendum, quia Christus semper defendet Ecclesiam suam, et sic non deerunt christiani multi vel pauci qui servent legem. Christus dixit, *Nolite terreri cum videritis (sic) seditiones* (Luc. 21, 9).

In solutione ad quartum movet Doctor, an lex Christi sit propaganda in universum orbem, vel an jam hoc sit factum, quia Christus dixit Mat. 24 (v. 14), *Praedicabitur hoc evangelium regni in universo orbe*. Chrysostomus differt in hoc ab Augustino, quia dicit quod jam illud est impletum, quia Apostolus dicit Rom. 10, *In omnem terram* etc., quia dispersi sunt Apostoli in totum orbem. Augustinus dicit quod adhuc non est impletum.

QUAESTIO CENTESIMASEPTIMA

De comparatione legis novae ad veterem

(Lectio 139)

ARTICULUS PRIMUS. — **Utrum lex nova sit alia a lege veteri**

Contra est quod dicit Apostolus, *Translato sacerdotio necesse est ut legis translatio fiat*. Distinguit et declarat quomodo conveniunt et quomodo differunt ab invicem.

In tertio argumento, lex vetus fuit lex factorum etc., respondet quod lex nova principaliter consistit in fide et caritate interiori, licet secundario habeat quaedam facta moralia et sacramentalia in quibus principaliter non consistit. Sed non intelligit sacramenta per hoc, sed caerimonialia, nam sacramenta sunt principalia in Ecclesia sicut et fides.

ARTICULUS SECUNDUS. — **Utrum lex nova legem veterem impleat**

Ponit distinctionem quod dupliciter potest aliquod esse complementum alterius.

ARTICULUS TERTIUS. — **Utrum lex nova in lege veteri contineatur**

ARTICULUS QUARTUS. — **Utrum lex nova sit gravior quam vetus**

Ponit distinctionem et juxta illam conclusionem, quod multo gravior fuit vetus, hoc est quoad actus externos. Quantum vero ad actus interiores gravior est lex nova. De hoc solet disputari, quod lex nova est gravior, quia *Nisi abundaverit justitia vestra* etc. (Mat. 5, 20). Et

maximum argumentum istorum est praeceptum de confessione, quod unum gravius est inquiunt quam omnia praecepta veteris legis. Sed nihil dubitandum est quin sit multo facilior lex nova quam vetus. Qui ponunt poenitentiam non conferre primam gratiam, habent magnam apparentiam in argumento de confessione. Sed si tenerent quod verum est, quod dat gratiam et remittit peccata, non est grave ad consequendum remissionem peccatorum.

QUAESTIO CENTESIMAOCTAVA

De his quae continentur in lege nova

ARTICULUS PRIMUS. — Utrum lex nova aliquos exteriores actus debeat praecipere vel prohibere

Ex hoc articulo habetur quod quae non sunt de necessitate salutis non sunt de jure divino.

Solet hic disputari quod lex Christi est lex libertatis, quae nihil aliud continet quam praecepta legis naturae et fidei et sacramentorum. Ista duo, de fide scilicet et sacramentis, solum sunt in lege nova. Ita vidi ego sustentari, nec potest facile impugnari. Solum unum argumentum fiebat contra eam, scilicet de processu in correptione fraterna, quod non videtur esse de lege naturae: ergo aliquod est praeceptum in lege nova praeter praecepta legis naturae et fidei et sacramentorum. Ad hoc respondetur quod multa continet illud praeceptum, et totus processus de correptione fraterna est de jure naturae, excepta excommunicatione superaddita. Et continetur in praecepto de dilectione proximi; et Dominus declaravit optime in evangelio quomodo illud debeat fieri. Sed tunc est argumentum de sola excommunicatione quae est ibi praecepta etc. Ad hoc potest responderi dupliciter. Uno modo quod illud non est praeceptum, sed datur ibi potestas excommunicandi, et docet Dominus quomodo debeamus corrigere fratrem. Et quod hoc sit verum patet, quia non quandocumque quis non obedit Ecclesiae excommunicatur. Alias oporteret quod praelati tenerentur semper tales excommunicare. Alio modo potest dici quod, cum dicimus quod in lege nova non est aliud praeter praecepta de fide et sacramentis, intelligimus praeceptum universale datum omnibus christianis. Illum est unum particulare datum solis praelatis. Ideo non oportet confessorem esse sollicitum de praeceptis legis novae, sed naturae. Forte non sunt alia praecepta generalia praeter audire missam et jejunare.

APPENDIX II

FRAGMENTA RELECTIONUM

1. — De regno Christi

...Cessandum est a tali bello. Et haec ad explicationem primae partis sive conclusionis sufficere videbantur.

1. — Sed cum tam multa de regibus et regia potestate dixerimus, ne tota disputatio potius philosophica quam theologica videatur, non abs re mihi visum est de regno Christi aliquid tractare. Est enim *Rex regum et dominus dominantium*. Non tamen omnia quae possem impraesentiarum prosequar, sed solum **quo jure rex fuerit, et an regnum ejus ejusdem sit rationis cum regno temporalium principum.**

De regno ergo Christi disserentes auctores, quidam dicunt Christum redemptorem nostrum et dominum fuisse regem judaeorum, non solum ex unione hypostatica vel ex eo quod Messias erat (hac enim ratione erat rex totius orbis), sed jure hereditario et per naturalem originem. De quo vide Armachanum in *Quaestionibus Armenorum*, lib. 5, cap. 15 et 16, qui tenet quod Christus fuit rex judaeorum per originem et secundum humanitatem, et non solum propter unionem. Unde dicit quod regalis dignitas fuerit per successionem devoluta ad virginem Mariam, secundum legem datam Numer. 27, ubi ad filias poterat pervenire hereditas et ultimum de filiabus Salphaad sub hac forma: *Homo cum mortuus fuerit sine filiis ad filiam ejus transibit hereditas. Si filiam non habuerit, habebit successores fratres suos. Quod si fratres non habuerit, dabit hereditatem eis qui proximi sunt.* Et ita Christus ex parte matris ejus atque primogenitorum rex judaeorum dici vere potuit.

Probat autem Armachanus multis argumentis. *Primo* quia a prophetis Messias vocatur rex, et Ps. 25, *Domine in virtute tua laetabitur rex;* et 44, *Dico opera mea regi;* et 71, *Deus judicium tuum regi da,* et sequitur, *et dominabitur a mari usque ad mare;* et Esaiae 9, *Erit prin-*

ceps pacis et multiplicabitur ejus imperium, et cap. 33 idem dicit, *Dominus noster, legifer noster, rex noster;* et Daniel. 7 et Zach. 9 dicunt eum habere regnum. Et omnia confirmat ipse Gabriel angelus quando dixit Mariae: *Dabit ei Dominus Deus sedem David patris ejus, et regnavit in domo Jacob in aeternum.* Non sufficit dicere quod ideo rex dictus est quia (*ms.* quod) debuit regere spiritualiter et dare legem spiritualem. Sic enim Moyses aut Samuel deberent reges vocari, et potius Messias debuisset vocari propheta, aut sacerdos, aut doctor quam rex. *Item* Joannis 18 quaerente Pilato, *Rex es tu?* respondit, *Tu dicis quia rex sum ego. Ego in hoc natus sum et in hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Ex quibus verbis videtur Christum confessum esse se regem ad eumdem sensum de quo Pilatus loquebatur. *Tertio* quia si solum dicebatur rex propter potestatem spiritualem vel propter temporalem collatam sibi a Deo, cum talis potestas extendatur ad totum orbem, non magis debuit dici rex Israel quam Aegyptiorum vel Romanorum, nec magis deberet de eo dici quod deberet sedere super sedem David quam super sedem Caesaris Augusti vel super Capitolium Romanorum. Tamen Ps. 2 dicit, *Ego autem constitutus sum rex ab eo;* et Luc. primo angelus dicit regnaturus in domo David patris ejus; et Mich. 5, *Ex te enim exiet dux qui regat populum meum Israel;* et Zach. 9, *Exultabit satis filia Sion, jubila filia Jerusalem, ecce rex tuus venit tibi;* et Joa. 12, *Benedictus qui venit in nomine Domini, rex Israel. Quarto* Joa. 19, *Clamabant judaei: si hunc dimittis, non est amicus Caesaris.* Et adjicientes causam dixerunt: *Omnis enim qui se regem facit, contradicit Caesari.* Clarum est quod loquebantur de regno judaeorum. Nec videtur haec finxisse judaei sine causa, quia scilicet ab eo vel a discipulis ejus audierant. Atque etiam facit quod dicit Joan. 6: omnes voluerunt capere ut regem facerent. Quod non videtur facturos nisi causa praedicta, scilicet quia se regem dicebat. *Quinto* magi quaerentes Christum dicebant: *Ubi est qui natus est rex judaeorum?* Mat. 2. Item *sexto* ad hoc videtur facere quod Christus Mat. 17, quando dixerunt qui didragma accipiebant: *Magister vester non didragma solvit?* Et Christus cum intrasset domum dixit Petro: *Quid tibi videtur Simon? Reges terrae a quibus accipiunt tributa, a filiis, an ab alienis?* Ipse respondit, *ab alienis.* Cui Christus: *Ergo liberi sunt filii. Ut autem non scandalizemus eos, vade ad mare, et mitte hamum, et piscem qui primus ascenderit tolle, et aperto ore, invenies stateram: illum sumens, da eis pro me et te.* Per quod videtur Christum ostendisse se ut filium regis, et per consequens liberum a tributo.

2. — Sed his non obstantibus, omnino videtur vanum et proximum errori judaeorum dicere quod Christus fuit rex secundum carnis successionem. Judaei enim illum exspectabant ex magna domo nasciturum, et temporaliter regnaturum et restituturum regnum David, quae omnia naturalia sunt et carnaliter intellecta. Et tamen secundum Apostolum, *littera occidit, spiritus autem vivificat*. Nec Christus venit in terram propter rempublicam temporalem. Non enim venit pacem mittere in terram, sed gladium, qui tamen est finis temporalis reipublicae.

Ideo relicta vanitate judaeorum, qui in sole caligant, dico quod regnum Christi erat excellentius illo quo putabant judaei. Erat enim orbis monarcha, non ex successione, sed ex dono Patris propter unionem hypostaticam. Nec erat ejusdem rationis cum regno de quo terrae principes gaudent. Et puto hanc esse opinionem sancti Thomae 3 p., et 3 lib. *De regimine principum* (1).

Unde regnum Christi differt ab aliis regnis. *Primum*, regnum Christi se extendit ad animas, alia ad corpora solum. Item alia ad inferiora praecise, Christi autem regnum etiam ad caelestia. Unde ipse dixit: *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*. *Secundo* quoad finem, quia principalior et immediatior humanae facultati. Nam finis principalis aliorum regnorum et immediatus est humana felicitas et pax in republica. Minus autem principaliter attenditur salus spiritualis. Christi autem regnum econtrario. Primo enim respicit pro fine salutem animarum, licet etiam secundario humanam felicitatem. *Tertio* quia illa solum se extendunt ad praesens tempus. Christi autem regnum etiam in futurum, quia *regni ejus non erit finis*.... *Quarto* quia alia regna sunt ex consensu populi vel per sucessionem, Christi autem regnum fuit immediate a Deo. Et ad hoc videtur facere quod angelus Mariae dixit: *Dabit ei Dominus Deus sedem David patris ejus*. Per quod aperte ostenditur quod regnum debet ei competere ex dono Dei, non alio jure. Item Ps. 2, *Constitutus sum rex*. Item facit quod si habuisset jure hereditario, haberet finem in morte ejus. Et tamen dictum est, *Et regni ejus non erit finis*. Item quia si debebatur ei jure hereditario sive a matre, ut Armachanus dicit, sive a Joseph, nondum fuisset rex illis viventibus. Non enim est filius regis rex vivente patre aut matre a quibus habet regimen. Item Deut. 17 habetur: *Non poteris hominem alterius gentis regem facere qui non sit frater tuus*. Si mulier poterat

(1) Pars authentica Sancti Thomae finit in libro secundo, cap. quarto his verbis: *ut animus hominis recreetur*.

succedere in regnum judaeorum, potuisset ipsa accipere virum alienigenam, et ipse fuisset rex contra legem ipsam. Item potuisset illa nubere primogenito Benjamin vel Levi, et cum filius ejus regnasset transiret regnum a Juda in tribum Levi vel Benjamin.

Quod autem fuerit alterius rationis a regnis temporalibus patet, quia secundum Aristoteles 1 *Politicorum,* politiae differunt secundum diversos fines et varios modos regendi. Cum ergo aliae sint leges et alii fines in politia Christi quam in aliis politiis, sequitur quod differt specie ab aliis. Finis autem regni Christi satis declaratur Ps. 2 ubi, postquam in persona ejus ponitur, *Ego autem constitutus sum rex ab eo,* subditur, *praedicans praeceptum ejus.* Ubi videtur declarari finis regni Christi, scilicet ad praedicandum et regendum genus humanum in praeceptis Dei. Idem videtur ex illo quod dicit Pilato Joan. 18, *Tu dicis quia rex sum ego. Ego autem in hoc natus sum in mundo ut testimonium perhibeam veritati;* quasi diceret, etsi rex sum, ut dicis, nolli tamen me aestimare esse regem ad regendum in temporalibus bonis, sed sum rex ad praedicandum veritatem. *Item regnum meum non est ex hoc mundo,* Jo. 18. In quo duo voluit ostendere: primum quod non habebat regnum ab hoc mundo, scilicet a parentibus; secundum quod non erat ad formam et modum regnorum humanorum.

3. — Ad probationem autem Armachani facile respondetur. Ad illud de filiabus Salphaad, Num. 27 respondetur dupliciter. Primo quia ipsa lex non servavatur in regno, ut scriptura docuit. Nunquam enim filia successit. Et ratio ad hoc est quia populus Israel petierat regem, et ad hoc datus fuit illis ut egrederetur ante eos ut pugnaret in bellis suis, ut patet I Reg. 8 et 9, quod munus feminae implere non possunt. Et dicitur quod nullo modo probatur, quod virgo Maria esset proxima sanguine regibus Israel, nec etiam de Joseph probatur. De quo tamen, si probaretur, non ideo Christus fuisset rex.

Ad argumenta dicitur: ad *primum,* quod non negamus Christo potestatem etiam in temporalibus, sed non a parentibus nec propter finem temporalem tantum, sed potissimum propter spiritualem. Ad *secundum* patet ex dictis quod Christus voluit respondere. Non enim negavit regem, sed negavit modum vel finem regni. Ad *tertium* dicitur quod, licet Christus venisset propter omnes et esse omnium monarcha, ut postea latius dicetur, tamen specialiter venit propter filios Israel. Ad *quartum* patet ex dictis. Nec enim negamus eum regem fuisse judaeorum. Et ad illud quod noluit esse rex Joan. 6, fatemur eum noluisse uti temporalibus, quia nihil faciebat ad finem regni ejus, immo potius

impedisset finem ipsum. Ad *quintum* patet quod magis ad germanum sensum et verum intellexerunt prophetiam quam judaei et alii, quia illi invenerunt eum in praesepio reclinatum et in domo pauperrima, nec tamen eos hoc deterruit, quin tamquam regem eum honoraverunt, ut Chrysostomus dicit super Matthaeum. Ad *sextum* variae sunt expositiones, sed ad praesens sufficit vel quod Christus voluit ostendere libertatem Ecclesiae et immunitatem ecclesiasticorum, vel voluit ostendere se non obligari, quod et nos fatemur. Sed hoc non fuit propter successionem, sed ex dono Dei propter unionem hypostaticam.

4. — De regno autem Christi notandum ex sancto Thoma 3 *De regimine principum* primo Christum habuisse potestatem etiam secundum humanitatem. Patet ex ipso, *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*, Mat. ultimo. Quod Hieronymus, Rabanus sive Remigius dicunt intelligit etiam secundum humanitatem, juxta prophetam, *Constituit eum super opera manuum suarum*. Idem dicit Augustinus et Apostolus I ad Cor. 15 ubi illud, *Omnia subjecisti sub pedibus ejus*, inducit de Christo. Cujus autem regni fuerint dicit sanctus Thomas ubi supra cap. 12. "Satis, inquit, apparet dominium Christi fuisse ordinatum ad animarum salutem, et ad spiritualia bona, licet a temporalibus non excludatur, eo modo quo ad spiritualia ordinantur." Ibidem autem dicitur quod Augustus Caesar gessit vices Christi, qui erat verus monarcha, In articulo 14 dicit monarchiam Christi incoepisse in ejus nativitate, in cujus signum angeli famulabantur pastores, et magi veniebant ad adorandum. In art. 15 dicit: licet "esset dominus orbis, tamen ad spiritualem vitam ordinavit principatum, juxta illud Joan.: *Ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant*". Art. 16 dicit quod Constantinus instinctu divino fuit sollicitus ut dominium daret et cederet beato Silvestro, "cui de jure debebatur proprie regnum vel dominium temporale, eo modo quo alii reges regnant". Et 3 p., q. 59, ubi agit de potestate ipsius, art. 4 probat quod Christus habuerit potestatem super res humanas, quia "cuicumque committitur principale, committitur accessorium. Omnes autem res humanae ordinantur in finem beatitudinis qui est salus aeterna, ad quam homines admittuntur, vel etiam repelluntur judicio Christi Mat. 25. Unde manifestum est quod ad judiciariam potestatem Christi pertinent omnes res humanae". Et de ista potestate exponitur illud Daniel. 7 quod dedit ei potestatem et honorem et regnum. Nec in tota Tertia parte unquam loquitur de alia potestate temporali Christi, ubi tamen ex proposito loquitur de Christo. Sunt ergo omnia omnino dimittenda alia somnia. Immo ego

credo quod quando sanctus Thomas scripsit Tertia partem erat illius phantasiae quod imperatores erant vicarii Christi quantum ad temporalia, licet hoc dixerit in opusculo *De regimine principum*, ubi etiam dicit quod omnes qui non habuerunt imperium ex consensu Ecclesiae Romanae, fuerunt tyranni. Hoc autem puto non verum esse propter potestatem temporalem proprie, sed quia populus christianus non consensit in illud, vel quia ad papam ratione regiminis spiritualis pertinet aliquando dominium temporale extraordinarie. Tamen vel dicitur quod imperatores et reges erant vicarii Christi et successorum ejus ad hunc sensum, vel erant sub eo quia Christo inquantum Messias, et papae inquantum vicario ejus, data est potestas utendi temporalibus et regnis quantum est necessarium ad suum finem et officium, scilicet ad gubernationem Ecclesiae. Et sic haberent aliquam potestatem supra reges et imperatores. Sed non puto quod meram potestatem temporalem habeant a papa.

5. — De regno Christi, quod non solum fuerit ex successione, concordat Lyra et Gorran lib. 1. Qui autem dicere voluerit quod patres Christi fuerunt veri reges, oportet dicere machabaeos fuisse tyrannos, qui tempore vivorum regum occupabant imperium. Tamen sanctus Thomas 3 *De regimine principum* dicit eos habuisse verum principatum et dominium, licet essent de gente sacerdotali, quia propter zelum patriae et legis meruerunt imperium. Et facit etiam ad hoc propositum quod Dominus Luc. 12 dixit juveni dicenti sibi: *Magister, dic fratri meo ut dividat mecum hereditatem.* Ille respondit: *Homo, quis me constituit judicem aut divisorem inter vos?* Ex quo videtur negare se habere potestatem temporalem judicandi. Vide beatum Antoninum 1 p., tit. 3, 4, 5, 6, et Joh. [*recte* Henricum] de Gandavo Quodl. 6, q. 22, et Glossas super cap. 2 et 7 Daniel., et Burgensem in *Scrutinio*, parte 1, d. 7 cap. 1, ubi totaliter super cap. Danielis exponit de regno Christi spirituali, et quod contrivit omnia regna, non bellis nec auferendo potestatem temporalem, sed excludendo idolatriam quae illis quatuor regnis imperabat et tyrannidem exercebat, ut Baptista Mantuanus scribit se respondisse cuidam judaeo. Multo major potestas ostenditur in hoc quod homines mutaverunt deos suos quam reges.

(Haec quae de regno Christi scripta sunt non erant in relectione scripta. Ipse enim magister aliter et melius memoriter retulit. Sed ego ex scripturis ejus haec accepi, quae forsan non sapiunt similem phrasim cum praecedentibus). [*In margine:* Librarius loquitur].

Sequitur conclusio secunda principalis hujus disputationis: Sicut major pars reipublicae regem constituere potest etiam aliis invitis, ita pars major christianorum etiam aliis resistentibus monarcham unum creare jure potest... *(ut in editionibus Relectionum).*

2. — An liceat debellare barbaras nationes quae carnes humanas comedunt vel hostia humana utuntur in sacrificiis

Utrum si propter sacrilegam consuetudinem comedendi carnes humanas, vel utendi hostia humana in sacrificiis, ut inventi sunt barbari in provincia Yucatan, possint principes christiani sua auctoritate et ratione bellum illis inferre; et quatenus liceat, etsi hoc non possint auctoritate sua, an saltem ex mandato et commissione summi pontificis hoc possint.

Et quidem Augustinus de Ancona (1), archiepiscopus [divus Antoninus] et Silvester (2) dicunt quod, si quae nationes peccant quidem contra jus divinum supranaturale et revelatum, coërceri non possunt nec debent ut desistant ab illa violatione, ut qui peccant contra legem christianam, vel olim contra legem mosaycam. Et ratio est quia non possunt convinci manifeste quod male faciant, et per consequens damnari humano judicio non possunt. Et quia nemo indemnatus potest puniri, ideo non possunt illa causa aut bello aut alia persecutione coërceri a talibus peccatis. Et hoc quidem videtur verum et conforme ad sanctum Thomam 2. 2, q. 10, a. 8, ubi ait quod pagani non sunt cogendi ad fidem, "quia credere voluntatis est"; neque etiam judaei, si nunquam receperunt fidem. Et probatur, quia nullus potest alium cogere vel punire, nisi habeat potestatem super illum. Sed nulla potestas se extendit ad hoc. Ergo nulli licet. Minor probatur. Quia potestas civilis ad hoc non se extendit, cum sit a populo; populus autem nec voluit nec videtur quod possit dare potestatem spiritualem: sic ergo per potestatem civilem non videtur quod possint cogi ad fidem, etiam subditi temporaliter. [Eodem] modo qui non sunt subditi, per potestatem spiritualem etiam cogi non possunt, quia potestas spiritualis hodie non est nisi super baptizatos, quia *de his qui foris sunt, quid ad nos?* (I Cor. 5, 12). Sed de hoc statim dicam.

(1) *Summa de potestate ecclesiastica.*
(2) *Summa summarum, vulgo Silvestrina.*

Secundo. Dicunt isti doctores quod sunt infideles qui habent peccata contra naturam, qui coërceri possunt et impediri, ut si sint ide[lo]latrae aut cynedi vel molles. Et ratio est quia jam possunt convinci manifeste quod offendant Deum. Et ideo in tali casu spectat ad principes, qui sunt Dei ministri, defendere gloriam Dei et honorem et legem ejus.

Sed contra hoc dictum arguitur: ergo etiam liceret omnes infideles bello persequi, quia sunt adulteri, aut fornicatores, aut perjurii atque fures, quia omnia haec sunt contra jus naturale, et possunt convinci quod sunt mala. Item principes infidelium non possunt bellum inferre christianis, dato quod sint adulteri aut fures. Ergo nec econtrario. Probatur consequentia quia quantum ad hoc non habent isti majorem potestatem quam illi. Item, si principes fideles possunt punire infideles aut bello persequi: ergo eadem ratione infideles possunt punire fideles. Item unus princeps fidelis non posset inferre bellum alteri principi fideli quia permittat subditos suos esse cynedos. Ergo nec princeps fidelis infideli. Non enim princeps fidelis habet majorem potestatem supra infidelem quam supra fidelem. Item quare non erit verum de principe et etiam de papa, *De his qui foris sunt, quid ad nos?* (I Cor. 5, 12).

Isti ergo sunt qui dicunt quod, quia isti barbari habent peccata contra naturam vescendo humanis carnibus et sacrificando homines, ut sunt idolatrae, juste debellari possunt. Alii dicunt quod potestas civilis non se extendit ad hoc, quia ista spectant ad salutem spiritualem animae, quod non est de potestate civili; sed hoc spectat ad papam, et per consequens quod saltem ex mandato papae principes christiani hoc possunt.

Pro solutione quaestionis distinguendum est an infideles possint cogi ad relinquendos hujusmodi ritus aut alios; nam aliter loquendum est de proprio principe, aliter de alieno.

Tunc sit **prima conclusio:** *Infideles principes cogere possunt suos subditos ad relinquendos tales ritus aut alios hujusmodi.* — Haec propositio ponitur propter ordinem ad alias, non enim habet difficultatem. Et probatur clare. Quia possunt condere leges convenientes reipublicae et transgressores punire. Sed talis lex esset convenientissima. Ergo. Secundo probatur quia, ut sanctus Thomas elegantissime declarat 1. 2, q. 92, a. 1, intentio legis et legislatoris est subditos facere bonos. Non autem possunt esse boni si vivant malis moribus. Ergo ad eum pertinet tollere malos ritus. Et confirmatur quia ad legislatorem spectat facere civitatem bonam, quae ex malis civibus constare non potest. Ergo ad eum spectat vitia prohibere.

Sequitur corollarium: Quod si aliquis princeps barbarus convertatur ad fidem, nullam injuriam facit subditis suis tollendo ido|lo|latriam et alios ritus contra naturam, immo tenetur ad hoc si potest; vel perseverando in sua infidelitate tollere idolatriam. Patet quia non perdit auctoritatem quia factus est christianus.

Secunda conclusio: *Non solum hoc est verum de peccatis contra naturam, aut etiam contra jus naturale, sed etiam de quibuscumque peccatis contra jus divinum, etiam revelatum, nec in hoc est aliqua differentia inter peccata.* Haec est magis vitalis et videtur nova, sed puto esse valde probabilem. Probatur ut prius. Spectat ad eum facere suos cives bonos. Sed non possunt esse bonos, si faciant contra jus divinum, etiam revelatum et supernaturale. Ergo potest cogere eos ad hoc. Secundo probatur. Principis est facere suos |subditos| felices. Sed non est felicitas ubi non sunt boni, nec sunt boni nisi servent omnia praecepta Dei. Ergo. Tertio. Rex potest condere leges non solum convenientes juri naturali, sed etiam juri cuicumque divino; respublica enim habet de jure naturali potestatem civilem et spiritualem super seipsam. Sed rex habet potestatem sicut respublica. Ergo rex potest facere hujusmodi leges. Item potest obligare ad aliqua quae nullo modo sunt de jure divino, sed solum quia sunt convenientia, ut ponere legem de sumptibus vel de re militari. Cum ergo quae sunt de jure divino sunt magis convenientia, quare non poterit obligare ad illa? Item apud infideles sunt sacerdotes, falsi quidem, sed sunt electi a republica ad ministrandum spiritualia. Ergo saltim illi poterunt condere leges spectantes ad spiritualem salutem civium. Item pater hoc potest, id est cogere filios ad observantiam juris divini. Ergo etiam rex.

Nec valet argumentum in contrarium, quia scilicet non possunt convinci manifeste. Nam primum omnium, ut aliquis possit puniri aut condemnari, non oportet quod ita convincatur ut ipse fateatur quod fecit esse peccatum, nec etiam ut evidens fiat delictus, sed satis est quod constet judici per testes et probationes omni exceptione majores. Sed ad ea quae sunt fidei, etiam juris divini, potest princeps infidelis habere testes omni exceptione majores, quia talia sunt miracula et alia testimonia fidei. Quare ergo non potest condemnare subditos et punire, si faciant contra illa? Item quia etiam est evidens quod est credendum articulis fidei christianae, ut ait sanctus Thomas 2. 2, q. 1, a. 4 ad secundum. Confirmatur. Quia multorum etiam quae princeps convenienter praecipit, non potest dari evidens ratio, sed probabilis; nec omnia quae sunt de jure naturali possunt ostendi evidenter, saltem

omnibus. Ergo hoc non tollit quin possit eos cogere; immo ideo datur principi potestas quia potest scire quid expediat, aliis ignorantibus.

Sequitur corollarium: Quod si princeps barbarus fieret christianus, posset facere leges convenientes, non solum conformiter ad jus naturale, sed etiam ad evangelium, et cogere subditos ad illas leges, non dico cogere ad fidem vel ad baptismum sed ad aliqua quae revelata essent in evangelio, etiamsi jure naturali probari non possent; ut usuram esse malam, vel fornicationem, vel mendacium vel aliud tale, et quod audirent doctrinam christianorum, et etiam tollere omnino omnem ritum et superstitionem eorum, etiamsi non essent contra jus naturale, sicut omnino tollere omnia sacrificia, et etiam ad verum Deum cogere et observantiam. Et etiamsi non omnino crederet et non reciperet fidem, sed aliquam partem legis christianae, posset subditos cogere ad observantiam illorum. Hoc semper intelligo de per se, secluso scandalo et ubi non sequerentur majora mala et essent profutura illis. Vide *Annotationes* primae secundae, q. 92, a. 1.

Confirmatur totum hoc. Quia, ut dicit sanctus Thomas 1. 2, q. 92, a. 1, intentio legis seu legislatoris est beatitudo et felicitas civitatis et civium. Unde Aristoteles 5 *Ethicorum* (cap. 1) dicit quod legalia justa dicimus factiva et conservativa felicitatis. Felicitas autem non potest esse nisi ubi est virtus et rectitudo voluntatis, ut etiam sanctus Thomas tradit 1. 2, q. 4, a. 4. Facit quod non est vera virtus sine caritate, quae forma est virtutum, ut 1. 2. q. 65. a. 2, quod nulla virtus sine caritate est simpliciter virtus, quia non sunt simpliciter bonum; et 2. 2, q. 23, a. 7 quod sine caritate non est vera virtus, et art. 8 quod caritas est forma virtutum.

Corollarium: Ex quo patet quod, cum virtus sit quae bonum facit habentem, qui sunt sine fide et caritate non possunt esse boni. Buridanus 5 *Politicorum*, q. 10 movet quaestionem, an effectus legis sit facere homines bonos. Et respondet quod sic. Probat ex 3 *Polit.*: voluntas legislatoris est ut faciat homines bonos. Item probat: finis legislatoris est ordinare homines ad felicitatem. Sed illa maxime est per virtutes. Ergo. Almain. *De origine juris*, cap. 2 dicit: "Finis politicus est vivere secundum virtutem". Hoc videtur confirmari ex illo ad Rom. 13 (vv. 1-4). *Omnis anima potestatibus sublimioribus subjecta sit* etc. Et inde. *Principes non sunt timori boni operis, sed mali; et Vis non timere potestatem, bene fac* et *Non sine causa gladium portat; Dei enim minister est, vindex in iram ei qui male agit*. Ergo si constat regi quod male agant, potest punire etc. Item Buridanus 5 *Polit.*

cap. 3 quaerit utrum pax sit finis civitatis; et respondet quod non quia felicitas est finis politiae, et pax medium ad felicitatem, quae est finis politiae. Item Aristoteles 3 *Politicorum* cap. 6 disputat et determinat quod finis civitatis est bene et beate vivere; et ideo necessariam esse virtutem atque curam esse necessariam de virtute. Et cap. 8 dicit quod finis civitatis est p..... *(sic)* [bene vivere?] et imperare ad vitam secundum virtutem agendam. Itaque simpliciter videtur ad legislatorem spectare facere homines bonos simpliciter secundum veras virtutes, nulla facta differentia, aut conformiter ad jus naturale aut positivum divinum. Item non bona fide gubernaret, si sciret quod optimum esset civibus suis et econtrario perditionem eorum, et posset eos emendare et non faceret.

Ex hac secunda conclusione sequitur corollarium: Quod secluso scandalo, et posito quod non vergeret in deteriorem exitum, principes christiani possent cogere subditos suos infideles ut tollerent peccata et ritus, non solum contra legem naturae, sed etiam contra jus divinum. Patet ex dictis, quia ad eos spectat facere eos bonos, quod non potest esse si perseverent in suis ritibus. Dico ubi hoc non vergeret in deterius, quia hoc videtur moraliter non posse contingere. Ideo sanctus Thomas moraliter loquendo bene ponit conclusionem quod infideles non sunt cogendi ad fidem. Sed profecto si ad praeceptum principis deberent converti omnes sarraceni, et nullum scandalum sequeretur, videtur omnino quod liceret, immo quod tenerentur hoc facere.

Confirmatur conclusio prima et secunda. Quia si aliqui eligerent principem cui darent omnimodam potestatem, et quantum spectat ad humanam politiam, et quantum ad religionem, talis posset eos cogere ad veram religionem. Ergo et ille qui est legitimus princeps quia, ut suppono, habet omnem potestatem quam respublica potest dare. Et certe videtur quod prima et secunda conclusio sint de mente sancti Thomae, qui 2. 2, q. 10, a. 11, ubi petit an ritus infidelium sint tollerandi, respondet quod infidelium ritus sunt tolerandi propter aliquod bonum, alias non, nisi forte ad aliquod malum vitandum, ut propter scandalum. Ex hoc sequitur quod princeps potest tollere omnes falsos ritus, quo facto certe trahentur ad fidem.

Sed tota difficultas est quid possint principes christiani super infideles quorum non sunt domini. Et sit **tertia conclusio:** Principes christiani, quantum ad hujusmodi infideles non possunt plus auctoritate papae quam sine illa. Probatur, quia illi nullo modo sunt subditi papae: ergo papa nullam auctoritatem potest dare principibus

super illos. Non dico quin papa pro bono fidei et religionis possit mandare alicui principi ut det operam ad conversionem illorum, et prohibere alium; sed dico quod quidquid licet principi quantum ad hoc auctoritate papae, licebat etiam per se.

Contrarium tenet dominus archiepiscopus Florentinus 3 p., tit. 22, cap. 5, § 8, ubi ponit aliqua dicta. *Primum:* Papa habet auctoritatem super paganos. Probat quia Christus etiam inquantum homo habet hanc potestatem. Sed papa est vicarius Christi. Ergo etiam papa habet. Antecedens est notum per illud ad Phil. 2 (vv. 8-11), *Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem, propter quod et Deus exaltavit eum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genuflectatur, caelestium, terrestrium et infernorum, et omnis lingua confiteatur.* Et Mat. 28: *Data est mihi omnis potestas* etc. Unde ex merito mortis suae habet ordinariam potestatem in toto orbe terrarum. Minor probatur, quia dedit Petro potestatem sine exceptione. *Pasce oves meas*, Joan. ultimo. *Secundum* dictum ejus est: Nullus infidelium potest se subtrahere a jurisdictione papae: Patet ex primo. *Tertium* dictum: Papa potest punire paganos et barbaros, saltem propter delicta quae manifeste sunt contra legem naturae ut pro sodomia. Patet, quia est judex: ergo potest cogere ut servent legem quam profitentur. *Quartum* dictum: Pro aliis autem contra jus divinum non potest, quamvis sit judex, quia non professi sunt illam legem, nec potest eis manifeste ostendi.

Idem tenet Augustinus de Ancona, ex quo accepit dominus Antoninus. Idem tenet ad litteram Silvester in verbo *Papa*, § 7, quod sunt simpliciter subditi papae, et potest eos punire pro manifestis peccatis contra legem naturae, non autem si faciant contra legem divinam veterem aut novam, nec ut relinquant suos ritus etiam circa matrimonia. Sed oportet quod poena sit temporalis, non spiritualis, quia sunt extra. Et idem, inquit, potest quilibet princeps super paganos sibi subditos.

Sed arguitur contra ista, quia mirum est quod aliquis sit dominus quoad puniendum, et non ad ferendum leges. Papa autem, secundum hos doctores, non potest ponere aliquas leges sarracenis. Item frustra data esset haec potestas papae; nam cum pagani non cognoscant hanc potestatem, non obedient poenae temporali; et spiritualiter puniri non possunt. Item ubi est illa limitatio, quod Christus reliquit papam in executorem legis naturae quoad paganos, et non divinae?

Et quod illa differentia quam ponunt inter jus naturae et divinum nulla sit probatur ab Apostolo I ad Cor. 5 (vv. 9-11), ubi primo dicit:

Scripsi vobis in epistola ne comisceamini fornicariis. Et infra: *Si quis sit nominatus fornicator inter vos, aut avarus, aut idolis serviens* etc. Et infra: *Quid enim mihi de his qui foris sunt judicare?* Et sanctus Thomas I ad Cor. super illud, *Quid enim mihi* etc. dicit: "Praelati enim acceperunt potestatem super eos tantum qui se fidei subdiderunt."

Quarta conclusio: *Principes chistiani non possunt inferre bellum infidelibus ratione delictorum contra naturam plus quam propter alia delicta quae non sunt contra naturam, puta propter peccatum sodomiae plus quam propter peccatum fornicationis.* Probatur primo ut supra, quia ita fornicatio et furtum est contra jus naturale, nec habetur unde principes magis sint defensores juris naturalis quam divini positivi. Item illi aequaliter obligantur non furari et non concubare cum masculo. Item aliqua delicta sunt graviora quam aliquod peccatum contra naturam, ut homicidium. Quare ergo propter peccatum contra naturam possunt infideles debellari, et non propter alia peccata? Et tamen est evidens quod est malum homicidium. Item sequeretur quod principes infideles possunt etiam inferre bellum christianis qui peccant contra naturam. Nec valet dicere quod christiani habent hoc tamquam abominabile, quia gravius est committere hoc scienter quam ex ignorantia. Consequentia autem probatur, quia non habent majorem potestatem fideles supra infideles quam econtrario infideles supra christianos. Item ad minus sequeretur quod rex Francorum posset debellare Italos, quia committunt peccatum contra naturam.

Quinta conclusio: *Principes christianorum possunt inferre bellum barbaris quia vescuntur carnibus humanis et quia sacrificant homines.* Probatur. Primum, si comedant aut sacrificent innocentes, quia possunt illos defendere ab illa injuria, juxta illud, *Erue eos qui ducuntur ad mortem* etc. (Prov. 24, 11). Confirmatur. Ipsi possunt se defendere: ergo principes possunt eos defendere. Nec valet dicere quod illi non petunt nec volunt hoc auxilium; nam licitum est defendere innocentem, etsi ipse non petat, immo etiamsi renuat, maxime quando patitur injuriam, in qua non potest cedere juri suo, ut est in proposito. Non enim potest quis dare alicui jus occidendi seipsum, sive ad vescendum, sive ad sacrificandum. Et praeterea certum est, quod ut plurimum tales occiduntur inviti, ut pueri. Ergo licitum est defendere illos. Ergo cum revera ita sit, quod tales barbari occidunt homines innocentes, saltem ad sacrificandum, principes possunt eos bello persequi, ut cessent a tali ritu. Et dato quod sacrificarent homines nocentes ut vescerentur carnibus illorum, adhuc fit eis injuria. Est enim quoddam jus gentium,

immo naturae, quo sunt corpora defunctorum ab hac injuria libera. Unde ratio quare barbari debellari possunt non est quia comedere carnes humanas aut sacrificare homines sit contra legem naturae, sed quia inferunt injurias hominibus. Hoc patet ex supradictis.

Sed et Ostiensis in cap. *Quod super his,* de voto, tenet quod infideles non recognoscunt Ecclesiae dominium, et quod possunt a fidelibus licite invadi per illud Mat. 28 (v. 18), *Data est mihi omnis potestas.* Si autem recognoscunt et non sunt infesti christianis, non possunt eos spoliare suis rebus. Et ratio est quia Christus potestatem suam transtulit in vicarium suum. Facit textus cum glossa 23, q. 7 ca. *Si de rebus.* Et hoc tenet *Summa angelica.* Sed Innocentius [tertius] eodem ca. *Quod super his* tenet quod, nisi sint infesti, non licet, vel nisi aliter delinquunt in legem naturae. Et facit pro eo textus 23, q. 8 ca. *Dispar.* Silvester in verbo *Infidelis* § 7 sequitur Innocentium. Ex quo potest argui contra Silvestrum, qui ut supra patuit, tenet quod subjiciuntur Ecclesiae. Quare ergo si subjiciuntur et non recognoscunt dominium, non possunt cogi ad recognoscendum, quod asserit Ostiensis et negat Innocentius?

Sexta conclusio: *Si hoc solo titulo bellum inferatur barbaris, cessante hac causa, non licitum est ultra progredi, nec hac occasione aut bona eorum aut terras occupare.* Ista patet de se, quia suppono, dato quod bellum habeat justum titulum, non ideo qui bellum infert potest arbitrio suo hostes deturbare suis dominiis et spoliare rebus, sed quantum est necessarium ad injurias arcendas et securitatem futuram. Unde sequitur quod, si nulla alia possit haberi ratio securitatis, nisi christianos principes constituere, hoc consequenter licitum erit quantum erit necessarium ad illum finem.

Septima conclusio: *Praeter hunc titulum, aliae possunt esse rationes inferendi bellum barbaris: ut puta si nollunt recipere praedicatores fidei; si receptos interfecerunt, vel aliae justae causae belli.* — De quibus in praesenti non ago, quia non fuit nostri instituti in universum hoc disputare, sed solum de themate proposito, an scilicet liceat vesci carnibus humanis, et quid liceat adversus barbaros hac ratione.

Octava conclusio: *Quocumque titulo ad bellum contra barbaros procedatur, non licet ultra progredi quam si bellum susciperetur contra christianos.* — Haec patet, quia justitia belli non ideo est quia sunt infideles, ut supra declaratum est, et patet ex sancto Thoma 2. 2, q. 10, a. 8. Unde sequitur quod, sicut princeps christianorum habens justum bellum adversus alium principem christianum non statim consequitur

ut possit principatum alterius tollere, ita in proposito, adversus barbaros, non statim licet spoliare illos ditionibus suis et rebus.

Nona conclusio: *Quocumque titulo justo christianus princeps fiat princeps paganorum, potest eos trahere sine scandalo ad fidem christianam, et illorum ritus tollere sive contra naturam, sive quocumque modo illicitos.* — Haec patet ex prima et secunda conclusione. Nam si principes illorum populares et naturales hoc possunt, nulla est ratio quare non possint principes christiani, si sunt principes eorum. Dixi absolute, si fiant principes eorum, quia si principes fiant cum aliquibus conditionibus, non oportet. Quod si jure belli cogant sarracenos, alia jure liberos, a christianis recipere christianum principem, sed ea conditione ut permittant eos vivere suis ritibus, tunc inquam non posset eos cogere ad tollendos ritus suos et nostros recipere, quia quantum ad hoc non essent subditi, cum non habeant potestatem nisi quam dederunt illi.

Decima conclusio: *Quantumcumque princeps christianus obtineat legitimum regnum supra paganos, non potest eos plus gravare quam alios christianos subditos suos, aut imponendo majora tributa, aut tollendo libertatem, aut aliis hujusmodi oppressionibus.* — Haec patet, quia non habet majorem potestatem super illos quam super alios christianos ratione infidelitatis.

Undecima conclusio: *Talis princeps qui obtinet principatum apud illos tenetur facere leges convenientes eorum reipublicae, etiam in temporalibus, ita ut bona temporalia conserventur et augeantur, et non spolientur pecunia et auro.* — Patet, quia tenentur curare bonum temporale reipublicae. Unde patet sequi quod in hoc non debet haberi ratio ad utilitatem aliorum subditorum, sed illius solum reipublicae. Patet quia illa respublica non est pars hujus nec ordinatur ad istam. Item si proprius rex non faceret illis leges convenientes, scienter delinqueret et ageret infideliter. Sed tantum obligatur rex advena. Ergo etc. Unde sequitur quod si expedit illi reipublicae quod aurum non trahatur extra patriam, male faceret princeps hoc permittendo. Patet ex dictis. Et confirmatur. Si rex permitteret quod ex Hispania aurum auferretur in Italiam, male faceret: ergo etiam de illis, seclusa alia rationabili causa.

Duodecima conclusio: *Si expedit barbaris percutere pecuniam, male facit rex non permittendo vel prohibendo.* — Patet, quia impedit commodum reipublicae. Et in summa quidquid rex tenetur facere pro commodo suae patriae, idem tenetur facere pro barbaris quibus imperat, etiamsi antea illi non habuissent ex ignorantia vel aliunde; et quid-

quid tenetur facere princeps christianus qui esset indigena, etiam popularis, et illi essent christiani, tantum tenetur princeps christianus.

Tertiadecima conclusio: *Non sufficit principi bonas leges dare barbaris, sed tenetur tales ministros ponere ut observentur; et quousque ad hoc perveniatur, rex non est immunis a culpa, vel illi potius quorum consilio res administrantur.* — Et tandem quidam simili possent barbari dicere principi christiano sicut scythae dixerunt Alexandro: Si rex noster non es, quis te constituit judicem super nos? Si autem rex noster es, tribui tuis beneficia debes, non sua adimere.

Sed *circa primam et secundam conclusionem est considerandum* quod una conditio legis, est quod sit tolerabilis et rationabilis, nec sufficit quod sit de bono objecto. Ut omnino non est lex tolerabilis si prohiberetur perjurium sub poena capitis, aut etiam simplex fornicatio. Ita in propositio, licet princeps legitimus possit condere leges ad tollendum infidelitatem et ritus paganorum et introducendam christianitatem, oportet ut hoc fiat ratione aliqua et modo tolerabili, et sine magna violentia et gravamine subditorum. Non enim esset tolerabilis lex si statim faceret edictum ut sub poena capitis nullus coleret Mahumetum vel etiam idola, vel ut coleret Christum, vel etiam sub poena exilii vel confiscatione bonorum, sed oportet primum dare operam ut instruantur et doceantur de vanitate et falsitate suae legis vel ritus, et industria trahendi sunt ad audiendam legem sanctam Christi et ingenio, ut videant probabilitatem ejus et improbabilitatem alterius legis sub qua decepti vivunt. Licebit etiam aliquam vim inferre, sed moderatam, ut ritus suos relinquant, et postea poterit ferri lex de tollendis idolis, de abolendo ritu mahometico; non tamen cum magno rigore, ut sub poena capitis seu exilii, sed alia mitiori ratione. Esset enim intolerabilis lex ut homo cogeretur deserere religionem a majoribus acceptam tam atroci poena.

Secundo est maxime advertendum ut caveatur ab scandalo, non solum illorum, sed etiam aliorum. Est enim inter alia unum non exiguum argumentum christianae religionis, quod semper facit liberum cuilibet ut sit christianus, neque unquam fuit vis adhibita, sed semper actum est cum infidelibus rationibus et signis; et tolleretur quodammodo haec gloria, si inciperemus cogere homines ad recipiendum legem Christi.

Tertio est notandum exitum rei et valde considerandum. Si enim ex talibus legibus exspectatur quod revera pagani convertentur et non ficte, merito deberet fieri talis lex. Sed si econtrario timeretur quod

resistent, et nihil aliud commodi sequetur nisi persecutio illorum, confiscatio bonorum aut aliquid tale, et majus odium incendetur ad christianam religionem, non debet talis lex fieri, etiamsi Pa *(sic)* deberet esse utilis, quia lex respicit bonum commune. Et quia difficile est vitare haec inconvenientia vel alia talia, ideo satius est servare consuetudinem Ecclesiae, quae nunquam cogit infideles ad fidem, dum tamen intelligamus hoc non observari eo quod non liceat de per se, sed quia non expediat, justa consilium Apostoli, *Omnia licent, sed non omnia expediunt* (I Cor. 6, 12). Sed certe, ut dictum est, si sine scandalo ad simplex praeceptum principis omnes pagani libenter essent relicturi ritus suos, non video quare rex non posset tale edictum proponere.

Contra Antoninum, Silvestrum, Augustinum de Ancona arguitur et contra Innocentium, quia vel Ecclesia habet dominium super infideles, aut non. Si secundum, ergo nec propter delicta potest eos punire, quantumcumque sint contra naturam. Si habet dominium, ergo si hoc nolunt recognoscere, poterit eos invadere sine alia causa, etiamsi non habeant alia delicta. Et sic simpliciter Ecclesia poterit occupare omnes terras infidelium; et sic non est opus quaerere occasiones delictorum contra naturam. Et per consequens melius dixit Ostiensis quam Innocentius et sequaces.

Confirmatur. Quia postquam jam commiserunt peccata contra naturam, [et] papa vult illos punire, vel tenentur acceptare hanc poenam, vel non. Si secundum, ergo nec papa potest eos punire. Si tenentur, est contra supradictos doctores, cum hoc sit juris divini positivi, qui dicunt quod non possunt puniri quia non possunt convinci, cum hoc jus, scilicet quod papa est vicarius Christi Dei, sit supernaturale et non potest probari ratione aliqua naturali, sicut non potest probari quod Deus factus est homo. Mirum est quod infideles magis teneantur ad unum quam ad alium, et quod possint puniri quia non receperunt papam, et non quia non receperunt Christum. Prout isti fatentur, non possunt puniri.

Item si ratio eorum est quod non possunt convinci de his quae sunt fidei, ideo non possunt puniri pro illis: contra immo falsum est, nam possunt convinci. Non enim dicitur convinci aliquis quia fiat ei evidens aliquid, sed quia non possunt probabiliter respondere. Et non excusantur ignorantia. Et ita convincuntur infideles quod fides christiana est vera.

Item cum dicunt quod possunt puniri pro peccatis contra naturam, vel peccatum contra naturam intelligunt peccatum solum contra ordi-

nem et inclinationem naturae, ut sodomia, esus carnium humanarum, vel generaliter contra legem naturae. Si primum, contra ita bene possunt convinci quod homicidium est malum vel perjurium sicut sodomia, immo clarius. Si autem generaliter pro peccato contra legem naturae, tunc est mera calumnia et fraus ad persequendum infideles. Nam certum est quod inter fideles semper sunt aliqua peccata etiam permissa contra legem naturae, ut fornicatio vel usura. Et sic non est opus tanta examinatione, sed absolute dicere quod licet bello persequi omnes infideles. Et mirum est quod fornicatio sit permissa inter christianos, et tamen quod propter fornicationem infidelium liceat occupare terras eorum. Nihil est solidi fundamenti in hac opinione. Finis.

APPENDIX III

DICTAMINA DE CAMBIIS

1. — Disençiones (sic) del reverendo padre maestro fray Francisco de Vitoria sobre ciertos tratos de mercaderes

Primer caso. — Antonio está en feria de mayo, y tiene necesidad de mil ducados de presente, los cuales tiene en Sevilla en deubdas o en otras maneras para en fin de setiembre. Querría socorrerse dellos en la dicha feria de mayo. Dáselos Patricio, aunque a Patricio no incurre [incumbe?] de los ir a cobrar a Sevilla, ni tener para que los tener allá. Dale Antonio cédulas para que le sean pagados en Sevilla mil y veinte, o mil y veinte y cinco cuando menos, cuando más conformándose con la necesidad que hay de dineros en la feria y el precio que ordinariamente corre en la plaza entre otros, y aquellos veinte o veinte y cinco ducados. Recibe Patricio ultra sortem, partim para costas de feria y responsiones y corretajes y portes de cartas, y partim por su trabajo y industria y de su factor de Sevilla, partim por el riesgo que corre de la dita de Antonio, partim por el tiempo desde mediado julio hasta en fin de setiembre que se privó de su caudal y aprovechándose dél Antonio hasta que los vuelva a pagar en Sevilla, pudiéndose aprovechar Patricio en otros negocios.

Pregúntase agora si la tal negociación es lícita. Y presupuesto que es lícita y provechosa a la república no recibiendo nada ultra sortem, sino ducado por ducado igual en ley y bondad, qué provecho podrá conseguir Patricio en dar sus dineros aquí para se los dar en Sevilla sin haberlos menester en Sevilla, si no fuese por socorrer a la necesidad de Antonio. Considerando las costas que hace Patricio, como arriba está dicho, y el lucrum cessans ¿qué interese será justo y moderado y conforme a razón para los que han fecho semejante contratación y satisfagan lo injusto y adelante no yerren? Porque como está por averi-

guar a Patricio, parece que queda justificado en dar estos mil ducados al precio común que corre en la plaza el día y hora que se los da para Sevilla, conforme a la sobra o falta que hay de dineros contados entonces; teniendo consideración que Antonio no está en extrema necesidad para que Patricio sea obligado ex nexu caritatis a poner por él graciosamente su trabajo y industria y la privación de sus dineros. Y por este mismo estilo, si el fator de Patricio que está en Sevilla torna a cambiar desde fin de setiembre los dichos mil ducados para esta feria de Castilla con otros dos o tres por ciento de provecho, conforme como corre la plaza de Sevilla para la feria de otubre de Medina del Campo. Empero acaece querer Antonio mil ducados para fin de setiembre, e mil para fin de otubre para Sevilla, y paga por los mil ducados en la fin de setiembre mil y veinte y cinco ducados, y por los otros en fin de otubre mil y treinta y cinco ducados por respeto que Patricio se despriva [desprende] de su dinero por un mes y por el riesgo que corre por aquel mes. Mas desta misma forma se cambia para Valencia y Zaragoza y Barcelona [y] para aquellas partes de Castilla.

Respuesta. — Yo respondo de mala gana a estos casos de cambiadores, sin saber quién los pide y para qué. Porque muchos los preguntan para aprovecharse y alargarse si les dan alguna licencia. Y si algo les dicen contra su interese, dáseles poco y búrlanse de la doctrina y del autor. Y no es servicio de Dios responder a los casos, sino a los que preguntan por sanear sus conciencias y hacen lo que se les dice. Pero por esta vez digo lo primero, que a quien yo bien quisiere, le rogaría mucho que no tuviese por oficio ni trato ser cambiador Porque aunque el cambio por sí sea un contrato tan lícito como comprar o vender limpiamente, pero como hoy se hace en el mundo, algunos son muy malos. Cuanto a este caso yo ninguna dubda tengo que los cambios para Sevilla son todos ilícitos y usurarios. Y todas las causas y excusas que aquí se ponen las podrían dar los obreros [logreros?]. Todo es burla, ni hay más razón para dar para Sevilla que para Valladolid. Y si llevan tres por ciento, los dos y medio son por el tiempo, y no por las costas ni causas ni otras fantasías. El lucro cesante es burla. Que también podría el logrero el dinero que da a logro emplearlo en mercadurías; ni por eso puede llevar un maravedí. La utilidad de la república es la que trairían los logreros de prestar con interese. Maldita la diferencia [que] hay.

Caso segundo. — El cambio real para León y Flandes o Roma, porque no se puede sacar el dinero del reino y por el gran riesgo del camino

y por la diversidad de las monedas, siendo hecho sin fraude y para la primera feria, que sean pagados allá los dineros en efecto, el cambio a respeto y precio que corren otros en la plaza, todos los dotores lo tienen por lícito y necesario, porque la ganancia está en aventura, y la costa cierta, y depende la ganancia del suceso, de la sobra o falta que habrá de dineros, o del despacho de mercadurías en aquella parte para donde se cambia y por otras muchas razones que son semejantes a las que se han dado del cambio de Sevilla. Solo se puede poner dubda en el trascabalgar de ferias. Verbi gratia, Antonio da en feria de mayo para feria de setiembre de Emberes a trescientos y cincuenta, y da para la feria de navidad de Brujas, que es dos meses después, ocho o diez maravedís por corona menos, por razón que se priva de sus dineros por aquellos dos meses mas ottes *(sic)* y porque corre más tiempo riesgo de la dita por muerte o por vida de la persona a quien los da a cambio.

Respuesta. — La justicia y licencia de los cambios no se funda en ventura de las ditas, ni en el trabajo de cobrallo, ni en la aventura de ganancia o pérdida, ni en las costas, ni en privarse de su dinero por más o por menos tiempo, ni en las otras imaginaciones de los cambiadores o de sus confesores, sino fúndase en un principio universal y muy cierto, y es que yo no soy obligado a hacer ningún beneficio ni placer a mi primo [*sic por* prójimo], de balde y sin primo [*sic por* premio], aunque a mi no me cuesta nada ni me sea trabajo. Que si me ruega que baile, digo que no quiero, si no me dais un ducado; y lo mesmo puedo decir de cualquiera otra cosa que me pida. Este principio tiene solas dos exenciones. La una de los beneficios espirituales, que se han de dar sin precio ni premio; y la otra es de prestar. En estos dos beneficios no se puede llevar precio ni premio; y no hay más exención. Así que si me pides que haga este bien de prestarte mil ducados en Medina, y me los darás en Brujas, digo que no quiero, si no me das cincuenta ducados, aunque me los trujera un ángel y a mi no me estuviese muy mejor en Flandes que acá. Esto es cierto. Y pues este beneficio no es más de uno por atrancar ferias, salvo por esperar, no osaré dar licencia para llevar más a la feria segunda que a la feria primera.

Caso tercero. — Un caballero que no tiene crédito que halle a cambio dineros, conciértase con Patricio que se los da a cambio. Empero si Patricio lo toma para Flandes al precio que corre en la plaza, da al caballero con ocho o diez maravedís en cada ducado o corona de su provecho por su industria y por su crédito y por su trabajo y costa y corretaje, responsiones y portes de cartas y por el riesgo que corre de dar

a aquel caballero los dineros que sacó de tercera persona, quedando él obligado a tal persona por ellos de pagar al tiempo, aunque el caballero faltase y no pagase. Y dale el caballero sus cédulas para León o Flandes sobre el fator de Patricio, las cuales, o las paga el dicho fator, o las saca a pagar al caballero para estas ferias de Castilla al precio verdadero que corre en la plaza de otros mercaderes, o se hace el protesto a la cédula del caballero, en el cual se hace verdadera relación que corre en la plaza el día del protesto. El cual protesto protesta Patricio al caballero en las ferias de acá, y págale todo el daño y costas y intereses, de manera que no recibe más agravio del protesto que si realmente hoviera pagado allá y sacádolo de tercera persona sobre él. De manera que Patricio por todas estas vías no viene a interesar con aquel caballero más de los ocho o diez maravedís por ducado o corona por su trabajo y costas.

Respuesta. — Estos cambios con caballeros son cumúnmente usurarios. Cambio real [es] dar una moneda por otra, como plata por oro o dar en [un] lugar por recibir en otro adonde no se puede o con dificultad se puede llevar dineros. De manera que todas las veces que el que da a cambio de buena o de mala ha de ser pagado donde dió el dinero, no es cambio real, sino fingido. Aunque vayan y vengan letras y se hagan protestos, todo es burla y querer engañar a Dios. Y no le engañan, que ni Dios lo perdonará, si no restituyen. Cuanto a este caso particular, quien toma a cambio para caballeros, no lo tome en su propio nombre, sino en nombre del caballero. Porque si lo toma en su nombre y después él lo da a cambio al caballero, ya el cambio va sobre su conciencia, si no es bueno, y es obligado a restitución. Pero sacándolos en nombre del caballero, saliendo por fiador, puede por este buen beneficio que hace al caballero de fiarle y negociar llevarle alguna cosa. Paréceme mucho llevar diez maravedís por ducado, que al triste del caballero le lleva el cambiador otros veinte o treinta y le echa a perder. Basta llevar cinco o seis por ducado.

Cuarto caso. — Ambrosio ha menester mil ducados a cambio. No tiene tal crédito que lo halle. Ruega a Patricio que tome él el cargo de sacarlos a cambio para la parte que menos daño le sea. Patricio los saca de terceras personas. Y para aventajar a Ambrosio, hace obligación de pagarlos con todos los daños y intereses que vinieren para la feria de mayo y otubre, para donde han [de] volver a sacarlos de Flandes. Y da Ambrosio a Patricio por su salario y trabajo y industria y por que trueca su dita por la de Ambrosio, que no es tal, y para las costas y corretajes y responsiones suyas y del fator de Flandes y por-

tes de cartas y por el riesgo, ocho o diez maravedís por corona o ducado. Y en todo lo demás por Patricio de ventejarlo así *(sic)* aquí como en Flandes, como por sí mismo con toda verdad. De manera que ni él ni otro por su negligencia venga a interesar más de lo sobredicho.

Respuesta. — También este cambio es notoriamente ilícito, porque Ambrosio recibe los dineros en Medina, y en fin los ha de pagar en Medina, y así no es cambio real. Y Patricio ha de recebir donde dió los dineros. Pero puede Patricio sacarlos en nombre de Ambrosio y salir por fiador, y por este beneficio llevar moderado premio, como dicho es. Que no es obligado fiar Ambrosio de balde, aunque no le corriese peligro ni hiciese costa. El que da a cambio allá se avenga con su conciencia, que Patricio puede tomar a logro para sí y para otro.

Caso quinto. — Ambrosio tiene mil ducados en obligaciones que le deben diversos deudores para de aquí a un año, o tiene rentas de dineros o de trigo para cobrar de aquí a un año. Quiere luego los dineros para sus necesidades. Conciértase con Patricio, y cédele el derecho que tiene a aquellas deudas o rentas juntamente con el riesgo y caso fortuito que sea a cargo de Patricio, y rebátele doce y catorce por ciento, más o menos según la dificultad y costa de la cobranza, que ha de seer a cargo de Patricio; porque aunque se perdiese y nunca se cobrase, no se lo había de volver Ambrosio. Aquí se puede incluir que el Rey por esta manera contrata los dineros del servicio o subsidio o otras rentas reales que le deben. Para dende aquí a dos años o más o menos tiempo da libranzas a Patricio, para que por el dicho tiempo los cobre a su costa y riesgo, y dale el Rey de salario y costa de la cobranza y riesgo a razón de catorce por ciento al año.

Respuesta. — Este caso tiene dubda en parte. Porque no se tiene dubda sino que si [a] Ambrosio le deben mil ducados para pagar en cinco o seis años, que gelos puedo yo comprar por ochocientos, aunque fuesen las pagas ciertas. Y también es cierto que si [a] Ambrosio le deben los mil ducados para de aquí a un año, y corre peligro la debda, que se los puedo comprar por algo menos por razón de aquel peligro y por las costas y por cuidados de cobrarlo, por tanto que no se sea notable menor por el tiempo. Pero yo no tengo dubda que cuantos contratan con el Rey desta manera son logreros y han de restituir, porque es cierto que catorce por ciento no se llevan todos ni la mayor parte por la aventura ni por el trabajo, sino por adelantar el dinero. Allá se avengan, que otros mejores que ellos se van al infierno. No es mucho que se vayan ellos.

Caso sexto. — Item si cambió Pedro los dineros de Martín que está [en] feria de mayo, y Martín está en Flandes o Valencia o Sevilla así fuera del reino como dentro, porque Martín se los ha enviado a la dicha feria para que se los cobre y envíe, y si se puede hacer sin cargo.

Respuesta. — Si los cambios son reales y buenos, ningún escrúpulo hay [en] hacerlos por otro como por sí. Pero si son malos, sobre su conciencia va del que los hace, y es obligado a restitución.

Caso séptimo. — Item si cualquiera destos que enviaron su dinero a Patricio a la dicha feria, e forme remitime *(sic)* mi dinero para feria de agosto o otubre, si se puede hacer sin cargo.

Respuesta. — Digo que se puede hacer por otro lo que por sí solo, y aquello y no más.

Caso octavo. — Item si estando Martín en feria de mayo, siendo mercader que tiene sus dineros para tratar con ellos en lo que más a proposito le viniere, y este los cambia para feria de otubre: si es lícito. Los precios de todos estos cambios, son como corre en la plaza.

Respuesta. — Digo que por seer mercader no deja de tener licencia para cambiar sus dineros en cambio real y justo para fuera del reino. Y todo cambio real es justo precio el que corre, sin mohatras ni embustes.

Esto es lo que alcanzó. Y si otra cosa dijeren hombres que hayan estudiado y dado y tomado su [sobre?] estos contratos, yo pasaré por su parecer. Pero no creo que los habrá. Mas los cambiadores que tratan con el Rey no buscan personas, sino con cualesquiera que tiene corona o sube en púlpito se satisfacen. Nuestro Señor los alumbre.

(J. A. Goris: *Etude sur les colonies marchandes méridionales (Portugais, Espagnols, Italiens) à Anvers de 1488 à 1567. Contribution a l'histoire des débuts du capitalisme moderne* (Louvain, 1925), pp. 533-544).

2. — Consulta de los mercaderes españoles de Flandes sobre materia de cambios y respuesta de los doctores de París

Este es un treslado a la letra fielmente sacado del original escripto en pergamino en latín y en romance, que los doctores de París enviaron a los señores de la *nación española* residentes en la villa de Emberes, sobre ciertas dudas que les enviaron a preguntar, así de contratos de cambio y fianzas, como de otras ventas, según que por la escritura

parece, la cual sacó de latín el muy reverendo señor el doctor Alvaro Moscoso, y firmada de los doctores junto con la de latín la envió a la nación; el tenor de la cual es este que sigue:

Muy nobles señores: El reverendo padre fray Juan Baptista [O. M.] vino a esta Universidad de París, conociendo por expirencia los insignes varones que en ella hay, para proponelles ciertos artículos, así de cambios como de otros contratos, en los cuales, para la siguridad de las conciencias de vuestras mercedes y la suya, no quería dar sentencia a solas ni seguir su propio juicio, pero la resolución de muchos doctos y virtuosos doctores que en esta Universidad hay, cuyo parecer ha sido siempre y es en toda la cristiandad y entre varones doctos y virtuosos y en la Sede Apostólica muy estimado. Y todos estos señores fueron muy edificados de la diligencia que en su reverencia conoscieron de querer nos dar sana y evangélica doctrina, y del deseo que les dijo vuestras mercedes tener, de saber la verdad de algunos destos artículos, mayormente de los cambios, cerca de los cuales diversas opiniones han oído, para apartarse como buenos cristianos de lo malo, y allegarse a lo bueno, conforme al consejo que en esta Universidad, donde tantos doctores hay, se les diese. Y visto este buen celo por todos, yo Alvaro de Moscoso, uno de los doctores desta Universidad, que con los demás al fin desta escriptura firmaré, conociendo la deuda en que soy a la nación, por ser como soy della y tomando de buena gana la pena juntamente con su reverencia, que no ha tomado en este caso poca, de juntar en esta Universidad los señores doctores que más fama y doctrina tienen, así en la vida, expirencia, como en todas otras buenas letras, y darles a entender con muncho miramiento e claridad todos los casos que su reverencia presentó. Y habiéndose juntado sobre este caso muchas veces y disputado las cosas muy a la larga, todos de un consentimiento ordenaron y concluyeron lo que vuestras mercedes verán en las mesmas informaciones que acá nos trujeron que su reverencia lieva en latín, y en romance, la cual yo tresladé fielmente a la letra como toda verdad, como por los señores me fué dado cargo, por saber yo como sé la lengua, en cuya conciencia confiaron sus firmas, no obstante que por eso va la información y resulición en latín y en español, para que los que curiosos fueren puedan ver cómo conforma la una con la otra, las cuales una mesma verdad contienen, que es la resulición y parecer que estos señores y yo damos. Los cuales estamos aparejados en concilio y y fuera dél, en escuela y fuera de ella, en lugar público y secreto, a los doctos y a los que no lo son, a cada uno según les conviene responder,

satisfacer, probar, sustentar y por el sagrado evangelio autorizar ser la verdad y justa respuesta la que aquí damos; de la cual no inviamos a vuestras mercedes aquí las razones ni probanzas, porque no es costumbre de las Universidades ponellas en sus respuestas: lo uno, por la gran perplejidad que sería, y lo otro porque no todos son capaces dellas, y lo otro porque a la humildad de los que preguntan y a la autoridad de los que responden toca el dar por respuesta el sí o el no, después de muy bien haber visto y examinado la materia. Y por esta causa aquí no las ponemos, y también porque el reverendo padre que la respuesta lleva, las ha oído y platicado con todos nosotros, el cual podrá satisfacer a los que tan curiosos fueren, que con solo ver el sí o el no de su pregunta no se contentaren. Y avisamos a vuestras mercedes que no os ponga escrúpulo haber tenido respuesta contraria a esta nuestra otra vez por ocho doctores desta Universidad, de los cuales fué uno maestre Antonio Coronel, varón doctísimo, porque la contraridad no está en nosotros sino en las informaciones que nos facen. Aquí hemos visto y cotejado la información que entonces fué hecha, porque aquí la tenemos, y la respuesta que os fué dada, y hallamos que no tiene más que hacer con esta que negro con blanco; y por eso no es de culpar a los que respondieron, pero a los que la información dieron. Y así algunos de los que entonces firmaron el sí, firman aguora *(sic)* el no, porque las informaciones son diferentes, y ésta tenemos por la verdadera, porque su tenor y manera de proceder lo muestra. Lo que a vuestras mercedes rogamos es que mireis con mucha atención nuestras respuestas, y no les deis glosas ni falsos entendimientos, pero como varones temerosos de Dios os aprovecheis de nuestros trabajos y os acordeis quel día del juicio os será demandada cuenta estrecha por aquel al cual no satisfareis con decir: no pensé tal contrato ser malo. Y si alguno hobiere que so color de nuestras respuestas alguna cosa no lícita hiciere, delante de Dios lo emplazamos para dar cuenta del falso nombre que nos diere. Y si nuestro consejo a vuestras mercedes pareciere bueno, yo y estos señores estamos todos aparejados para todo lo que a su servicio y espiritual consolación cumpliere. El treslado de todos sus artículos con sus respuestas y firmas de los doctores se siguen desta otra parte de la hoja con las dos hojas y media siguientes a ella. Dada en París a trece de julio de 1530 años.

Síguese la información de la materia de los cambios y el primero caso que dello fué preguntado.

La diligencia y vigilancia de los mercaderes [les] ha hecho venir en tanta subtileza y primor de tractar, que han hallado manera de hacer trato y mercadería del dinero como de los paños, seda, especiería, perlas o lanas, en la cual entreviene ganancia o pérdida y se corre riesgo y aventura. La cual manera de tractar es muy provechosa a los que tractan, venden y compran, porque muchas veces algunos no podrían enviar sus mercaderías a otros reinos ni hacer sus cargazones ni pagar al día diado lo que prometido tienen, si no fuese por esta contractación del dinero que se ha hallado, con la cual el que tiene el dinero gana, y el que no lo tiene y lo toma dél también lo hace para ganar y tractar más recio que tractaría si este remedio y medio no tuviese, puesto que otras veces lo toman para perder, como son aquellos que se veen perdidos y toman este dinero para entretenerse de feria en feria hasta que dan con todo en el suelo y [o?] se alzan. Esta contratación han los mercaderes baptizado y pusiéronle por nombre *cambio*, por tener alguna semejanza con los cambios reales. La manera en que se hacen es esta:

Hay algunos mercaderes ricos y poderosos, aunque unos más que otros, que también lo hacen los que muncho no tienen. Y todos estos tienen su dinero de contado. Y su intención es de no emplearlo en mercadería si no fuese algund lance de manifiesta ganancia que saliese segund común opinion y parescer de mercaderes. Pero de otra manera no así, por no querer entender en vender y comprar, como por ser cosa trabajosa y de muncha aventura de perder y tener muy embarazada su hacienda, y de navegarla por la mar, y fiar la mercaduría, y temer ser mal pagados, y también por parescerles no saberse dar muy buena maña en el tractar mercaderías, y finalmente porque creen no ganarán tanto y con tanta seguridad en ellas como harán en esta otra contratación que llaman cambio. Y para esto tienen su dinero de contado en su arca para con ello vivir y ganar de comer. Y es así:

Viene el tiempo de la feria que los mercaderes llaman, ques ciertos tiempos del año, como por Navidad etc., segund los lugares donde los mercaderes están; en las cuales ferias pagan unos a otros lo que se deben, y venden sus mercaderías y hacen sus cargaciones para enviar a otras partes. Acontence *(sic)* que a los tiempos destas ferias unas veces los mercaderes se hallan con munchos dineros, y otras veces con pocos; y en esto hay grand subida y baja. Y segund que hay mucho dinero o poco entre los mercaderes, así aquellos quel dinero tienen, lo dan con menos o más interese a aquellos que se lo demandan y tienen

nescesidad dello. Este precio de darlo más caro o barato, los mismos mercaderes lo ponen segund que veen la necesidad que de su dinero los otros tienen, segund la falta o abundancia que veen que hay de dineros en aquella feria. Y aquel precio en que lo han puesto llaman el precio de la Bolsa, porque ninguno atribuya a sí mismo el poner del precio, sino la comunidad de la Bolsa, ques aquel lugar donde los mercaderes se juntan.

Esto presupuesto, viene otro mercader, el cual ha de pagar en la feria presente que corre, ques mediada cuaresma, mil ducados, y no los tiene; y vase a un corredor, ques aquel que entreviene entre los mercaderes, y dícele: yo tengo nescesidad de mil ducados que me dé alguno agora de contado, y pagarlos he en la feria de mayo de Medina. Respóndele el corredor: bien, yo los buscaré. Vase este corredor a uno de aquellos mercaderes que dije que tienen su dinero para vivir y ganar con ello, que se llama Hernando, y dícele: señor ¿quereis dar mil ducados para rescebirlos en la feria de mayo en España, ques de aquí a mes y medio? Respóndele Hernando ¿a cómo va en la Bolsa, ques decir, cuántas placas le tengo aquí de dar para rescibir un ducado en España, hoc est en Medina? Respóndele el corredor: señor, vos habeis de dar aquí 36 placas, y daros han allá un ducado, que vale 37 y media, que ansí va agora en la Bolsa. Y otras veces acontece ir más alto, y otras mas bajo. Si Hernando se contenta de aquel precio que le dicen corre en la Bolsa, pregunta ¿y quién es este para quien lo tengo de dar? Responde el corredor: señor, es Antonio, que vos bien conoceis. Si le parece a Fernando que, según la opinión que dél se tiene, este Antonio es hombre abonado y que pagará, responde: yo soy contento. Y dale los mil ducados cada uno de valor de 36 placas, y Antonio dale una cédula para que en Medina dé su fator o compañero que allá tiene al factor o compañero que tiene Hernando en la feria de mayo en España mil ducados, ques cada uno de valor de 37 placas y media.

Demándase que, pues Hernando contrata a buena fe, y esto tiene por oficio, si puede llevar con buena conciencia aquella demasía que lleva en cada ducado, o más o menos segund que hay pocos o muchos dineros entre los mercaderes, que una vez se paga muncho y otras veces poco. Y éste tal dar de dinero dando tanto más después en feria en cada paga es lo que se llama cambio.

Y hase de notar que Fernando que da este dinero a Antonio para que lo dé con esta demasía a su compañero o criado en la feria de mayo de Medina del Campo en España, es su intención que su criado

o compañero que allá está lo torne allá a dar a otro que terná necesidad de la mesma manera, para que en la feria de junio torne Fernando aquí en Emberes a recebir sus mil ducados con las demasías que pueden haber ganado en las dos veces que él y su criado lo han dado al cambio, una aquí en Flandes Hernando, y otra en Medina del Campo su criado. De manera que como aquí vino Antonio que tenía necesidad de mil ducados y les tomó de Fernando, dándole en España 37 placas y media por 36 que aquí recibió, ansí allá en Medina vino Fabricio a su criado de Fernando porque tiene allí necesidad, pídele 1200 ducados por la forma susodicha, según que se paga en la Bolsa, y dale su criado de Fernando los 1200 ducados a 37 placas y media por ducado, con que en la feria de junio pague a Fernando los 1200 ducados a 40 placas por ducado, porque así corre en la Bolsa entonces el precio. Y ansí Fernando torna a recibir sus mil ducados con dos ganancias, una de la ida, y otra de venida.

Pero acontece algunas veses, aunque muy pocas, que a la vuelta queste dinero ha de hacer de España, hay mucho dinero entre los mercaderes, y no se halla quien lo tome, sino a tal precio cual corre en Bolsa, ques tal que cuando da la vuelta a las manos en Emberes de Fernando, ha carecido de su dinero tres o cuatro meses y no gana nada, y algunas veces pierde, porque como envió su dinero con intención de tornallo a haber, lo que ganó en un camino a la ida, por haber muncho dinero allá don[de] lo envió, perdió en la vuelta, y algunas veces de aventaja. Y este es un motivo principal que los mercaderes tienen para tener por lícita esta contratación, creyendo que la aventura que hay de ganancia o pérdida le quita el sabor de usura. Y esta sobredicha es la primera y más común manera de dar al cambio.

Las razones universales por donde los mercaderes creen ser lícitos los cambios son las siguientes:

La primera, porque este es un puro contrato que entre el que da y el que toma se hace, y en ninguna manera es imprestido.

La segunda, porque es contrato muy necesario a la república cristiana, a lo menos para proveer las tierras de mercaderías, porque munchas veces acontece que los mercaderes tienen su hacienda ocupada de una parte y de otra, que no podrían hacer nuevas cargaciones ni enviar en tanta abundancia mercaderías, de don[de] se podría recrecer gran necesidad y carestía en algunas tierras, ni podrían pagar lo que deben a día diado, donde perderían el crédito, si no fuese mediante este cambio.

La tercera, porque el que da a cambio y el que lo toma tienen buena intención de aprovechar el uno al otro, y entienden igualmente la negociación, y libremente convienen en aquel precio, y los dos tratan y viven y universalmente ganan y sirven a la república en ello.

La cuarta, porque no hay ganancia cierta en el que lo da, y unas veces pierde, y en otras gana.

La quinta, porque el dinero es instrumento del mercader con el cual ha de ganar de comer, y cuando se priva dél por socorrer y hacer placer a su prójimo, es razón quel otro le recompense.

La sexta, porque el mercader que da a cambio ha de solicitar e sustentar con honesto partimiento a sus factores y criados que en esta negociación le sirven, y ha de hacer gastos y diligencias y trabajos y cartas para dar y tornar a cobrar su dinero, lo cual todo es razón que le sea satisfecho por aquel a quien da su dinero, pues por su causa hace todo este gasto y trabajo.

Todas estas cosas consideradas y todas las demás que a la sciencia y discreción de vuestras mercedes sobre este caso se dejan a mirar y envestigar como a varones doctos en cuyas manos nuestras conciencias ponemos, pedimos si esta negociación es lícita o no.

Síguese la respuesta de los doctores.

Nos, los doctores cuyos nombres y firmas está[n] a la fin desta escritura, después de haber con muncha diligencia examinado y estudiado todas las circunstancias a este caso tocantes, determinamos quel contrato de suso escrito no es lícito.

A las razones, se responde brevemente. A la primera, que puesto que no sea empréstito y sí contrato, es inlícito y usurario. A la segunda decimos que de la misma manera podría ser necesaria la usura pública, pero ni por eso no sería lícita, porque ninguno ha de prover a la comunidad más de lo que buenamente pueda. Y sí trata más de lo que tiene, no se excusa de pecado cuando toma a cambio para ello, ni se excusa de usura el que se lo da, puesto que entrambos sirvan a la comunidad, porque no es lícito hacer males, aunque dello se hayan de seguir bienes. A la tercera respondemos que también el usurario público y el que dello toma entienden la negociación y libremente convienen y viven y ga[na]n los dos, pero ni por eso les es lícito hacello. A la cuarta decimos que la ventura de perder y ganar no excusa la usura, como claramente parece en el usurario público, que presta sin prenda, que tiene en aventura su principal y ganancia. A la quinta se dice que también

es el dinero instrumento de público usurario como del mercader, pero por eso no le es lícito ganar con él de aquella manera, porque el hombre ha de usar en manera lícita de su instrumento. Admitimos la sexta razón. Admitímosla y decimos en sí ser buena. Pero en estos cambios no se guarda, porque el precio de la Bolsa sube y baja según quel dinero anda estrecho o largo, y no sigún la costa, diligencia y trabajo quel que lo da hace, porque desta manera siempre sería un precio, pues siempre son unos los trabajos y diligencias, eceto cuando se ofrece guerra o otra fortuna.

Síguese el segundo artículo o caso.

El segundo caso es ansí como el primero, porque solamente difiere en esto, que Antonio que toma aquí [en] Emberes mediada cuaresma mil ducados de Hernando, cada uno de precio de 36 placas, para dar otros tantos ducados en España en la feria de mayo de Medina del Campo, de los cuales vale cada uno 37 placas y media, porque este es el precio que agora va en la Bolsa, si pide de tener estos dineros sin pagallos fasta la feria de junio, Fernando no le dará ni querrá dar aquí sino 35 placas, por las cuales Antonio le ha de dar un ducado en España que vale 37 placas y media. De manera que por razón de aquel tiempo que hay desde la feria de mayo fasta la de junio, Fernando le lleva aquella placa más a Antonio que no le llevara si pagara sus mil ducados para la feria de mayo. Y esto parece a Fernando que puede muy bien llevar, porque más tiempo ha de estar privado de su dinero, ques un instrumento con que gana su vida, como el sastre con el aguja y el barbero con la navaja. Mayormente que siempre va su dinero con la ventura de ganancia o pérdida que arriba dijimos. Y esta manera de cambiar es la que los mercaderes llaman a trancar feria. Desean saber si con buena conciencia y lícitamente puede llevar Hernando esta ganancia, así del primer cambio, como deste segundo.

Respuesta. Este contrato segundo es también ilícito porque se hace como el primero.

Estas son la[s] respuestas y resulipsiones *(sic)* de los doctores que a la fin firmamos dimos a las informaciones de los cambios sobredichos, concluyendo en ellas todos de un acuerdo sin descrepar alguno, habiendo primero particular y juntamente disputado y examinado la materia, y oídas todas las alegaciones, razones, motivos, argumentos que por la parte afirmativa y negativa por escrito y por palabra nos dió y propuso el reverendo padre frey Juan Baptista, religioso de la orden de San Francisco, que los artículos susodichos e los siguientes a nos los infra-

firmados, en la sacra teulogía doctores de la Universidad de París, propuso para que deliberásemos conforme a conciencias la verdad dellos.

Siguesen *(sic)* diez artículos o casos de contratos diversos y ventas sacados al principio con sus respuestas de latín en romance por mi el doctor Alvaro de Moscoso, al cual los señores doctores desta Universidad de París dieron cargo de declarallos, por el conocimiento que en la lengua española tengo.

[1.°]. — *Fianzas y ventas de mercaderías.* El condado de Flandes concede al emperador cien mil ducados de servicio pagados en un año. El emperador ha menester luego estos cien mil ducados. Envía su fiancero a los mercaderes de Emberes, el cual toma a algunos, y díceles: señore[s], el emperador a menester luego estos dineros porque está en necesidad. Veis aquí las obligaciones de los pueblos, que os pagarán dentro de un año. Dad luego estos dineros, que el emperador es contento de perder quince por ciento, y algunas veces más, y otras menos. Los mercaderes reciben las obligaciones y dan luego el dinero en tal manera quel emperador pierde con ellos la suma dicha por ciento. Pregúntase si los mercaderes lo pueden llevar con buena conciencia.

Respuesta. Pueden los mercaderes en el caso dicho llevar, demás del capital, tanto cuanto es el verdadero interese que dejan de ganar, o el daño que les viene por dar su dinero, y no más; y si más recibe[n], ilícitamente lo reciben.

[2.°]. — Algunas veces acontece que los mercaderes no quieren tener que hacer con los pueblos, y dicen al fiancero: señor, nosotros no queremos tener que hacer con los pueblos, pero si vos nos dais buena dita abonada que no[s] responda deste dinero dentro del año, somos contentos de dar luego los dineros; y don[de] el emperador es contento de dar 15 por ciento, nos contentamos que no pierda sino 13. Va el fiancero [a] algunos hombres ricos que tienen crédito y conciértase con ellos, y dales obligaciones de los pueblos, los cuales mercaderes de crédito responden del dinero dentro de un año a los mercaderes que lo dan luego, y por aquella responsión que hacen de pagar a día diado, puesto que los pueblos no pagasen a ellos, sin poner otra cosa de su casa, lleva[n] aquellos dos por ciento de los quince quel emperador pierde, y algunas veses más y otras menos. Pregúntase etc.

Respuesta. Por la responsión que hacen no pueden llevar cosa alguna; pero si su principal corre verdadero peligro, y han de hacer gastos y trabajos para cobrallo, por esto pueden llevar alguna justa cosa.

[3.°]. — Un mercader tiene dineros de contado. No quiere navegallos ni enviallos fuera de la tierra donde está, pero espera a que salga un buen lance de alguna mercadería, la cual compra al contado, y luego o dentro de algunos días, sin mejoralla, porque con aquella intención la compró, véndela al fiado con diez o once por ciento de ganancia al año, o más o menos según que puede, e tanto más cara la vende cuanto más tarde la fía y a más largo tiempo. La cual manera de tratar tienen por sustentar su vida, porque sabe que comprando al contado halla buena venta, y vendiendo al fiado buena compra. Universalmente pregúntase etc.

Respuesta. Puede venderla más caro al fiado que no la compró al contado, con que la demasía no eceda el verdadero y justo interese de la compra que hizo, y que solo tenga respecto al interese conforme al cual ha de llevar la demasía, y no a la dilación del tiempo, porque de otra manera el contrato no es lícito.

[4.°]. — Un mercader vende una mercadería quél ha hecho navegar o comprado de otros, y lo primero que pide al corredor que se la viene a comprar es: ¿cómo la quereis, al contado o al fiado? Y si dice, fiada ¿a que feria, primera o segunda o tercera o a tal tiempo? Y según de la manera que la quiere, por tal precio la vende a uno al contado, más cara al fiado e tanto más cara cuanto más tiempo la fía. Pregúntase...

Puede vendella más cara al fiado que no al contado, con que la demasía no eceda al verdadero interese, y que no mire a la dilación del tiempo, sino al justo interese conforme al cual ha de llevar la demasía, como se dijo en el tercio caso.

[5.°]. — Pedro vende una mercadería al fiado; e después que la ha delibrado, la mesma mercadería se viene a vender al contado a diez y doce y quince por ciento menos. Y aunque sabe Pedro ques la mesma quel vendió, la torna a comprar por tanto menos que la vendió fiada. Pregúntase etc.

Respuesta. Este contrato, aunque de sí no sea ilícito de la manera que se hace la relación, empero [es] sospechoso por el mal que en el se puede encubrir, mayormente si el que primero vendió la mercadería tenía intención de tornalla a comprar al contado, y por tanto se debe evitar ante[s] que fácilmente tratar, porque si el que la vendió tenía intención de tornalla a comprar, el contrato no es lícito.

[6.°]. — Pedro vende una mercadería, y el que la compra pídesela fiada. Hácese la venta, y después de vendida antes que la delibre,

dícele el mesmo que se la compró: sabed que la tengo de vender al contado. Si vos la quereis, tomalda por el precio que nos concertaremos. De suerte que Pedro se la compra al contado diez y doce y quince menos por ciento, y quédasela la mercadería como de primero. Pregúntase...

Respuesta. Respóndese como al quinto caso precedente.

[7.°]. — Pedro tiene mercadería que vende al fiado, y hace diferencia de buena dita a otra, diez poco más o menos; de manera que a un mercader de bolsa que paga a día diado, se la venderá diez por ciento mas bara[ta] que al mercader de la tierra, que no acostumbra pagar al día que promete. De manera que al mercader de la tierra, por la falta de crédito de cumplir a día diado que tiene, lleva la mercadería diez por ciento más cara quel de bolsa. Pregúntase...

Respuesta. Puede tanto más recibir cuanto más fuere el peligro de su capital; y éste no habiendo, no puede recibir más del uno que del otro.

[8.°]. — Pedro compra una mercadería fiada, y vende al contado, y con este dinero hace otra mercadería que gana más dineros que pierde por el tiempo que tomó la mercadería fiada. Enxemplo. Uno por ciento ducados de mercadería fiada por un año, véndela al contado, y pierde diez por ciento. Este dinero tórnalo a emplear en otra mercadería. Fíala por el mismo tiempo, y gana trece por ciento con los dineros de la mercadería del otro. Pregúntase...

Respuesta. Este contrato es lícito.

[9.°]. — Diego mercader querría hacer una fiansa porque tiene necesidad de dineros, y para esto querría comprar de Alonso cien sacos de pimienta al fiado; pero no tiene crédito con él. Vase a Hernando, ques una buena dita en la Bolsa, y dícele: señor, yo quería cien sacos de pimienta fiados por un año. Conciértase en el precio con él. Va Hernando, y por el crédito que tiene, toma fiados por un año los cien sacos de pimienta de Alonso, y véndela fiada a Diego por el mesmo tiempo a cuatro o cinco por ciento más cara. Y sin poner algo de su casa, gana [a]quello solo porque corre la dita de pagar a Alonso a día diado, aunque Diego no pagase a él.

Respuesta. Este contrato no es en si ilícito, con que la primera y segunda venta no eceda la latitud del justo precio; pero si ecede, no es lícito.

[10 caso]. — Pedro tiene necesidad de dineros. Vase a la Bolsa y dice al corredor: busca quien quiere comprar cien fardos de fustanes al contado; los cuales no tiene. Pedro dice que sí. Viene a él el corredor

o comprador a hacer la compra de los fardos, y hablando en el concierto, antes que se los acabe de vender, dice al comprador: yo soy contento de dárselo por tal precio al contado, pero habéismelos de vender al fiado por tanto tiempo. Y ansí se conciertan por tanto más caro al fiado de lo que se los vendió al contado, y p[as]an su venta sin haber ninguna mercadería, sino al aire, e así se vende e compra dos veces. Pregúntase...

Respuesta. Este contrato no es lícito, y débense de apartar dél como de ilícito y usurario.

Firmas de doctores. Joannes Major manu mea. Natalis Beda. Stephanus Rufi. Marcus Le Preulx. Petrus de Cornibus. Mathaeus Ory. Quintinus Mengini. N. Bonget. N. Brotan. N. Benoyst. N. Gelini. N. Niot mastre. N. Cocombre. Alvarus Moscoso.

(Sevilla, Biblioteca Universitaria, ms. 333-166-1, fol. 10 y sigts. de la segunda numeración).

INDICES

AUCTORUM

ALLEGATIONES OPERUM S. THOMAE

ALLEGATIONES CORPORIS JURIS CANONICI

INDEX RERUM ANALYTICUS

INDEX QUAEST. ET ARTICULORUM

INDEX AUTORUM

Abulensis, 213, 214, 216, 222.
Albertus Magnus (S.), 177.
Alliaco, P., 456, 458, 460.
Alexander Papa II, 398.
Alexander Papa III, 327, 353.
Alexander Papa IV, 356.
Alman, Jac., 40, 94, 140, 425, 433, 456, 463, 464, 480, 503.
Altissiodorensis, 161.
Ambrosius (S.), 44, 122, 146, 279, 312, 346, 349, 357, 362, 457.
Angles, A., 500, 505, 510.
Anonymus, 41.
Anselmus (S.), 285.
Antonius de Flor. (S.), 152, 499, 500, 505, 510.
Archidiaconus (Guido de B.), 348, 433.
Argentina, Th. de, 171.
Aristoteles, 26, 30, 32, 33, 36, 39, 41, 42, 97, 116, 142, 190, 191, 205, 209-211, 220, 253, 284, 308, 314, 326, 357, 421, 425, 426, 479, 480, 486, 497, 498, 504.
Armacanus, 324, 325, 391, 494, 496, 497.
Athanasius (S.), 341.
Augustinus (S.), 37, 73, 107, 111, 115, 123, 134, 138, 148, 160, 171, 238, 245, 268, 276, 280, 285, 291, 295, 302, 303, 309, 346, 349, 379, 393, 411, 425, 448, 447, 455, 470, 471, 486, 490.
Avicenna, 259, 260.

Balbis, I. de, 101.
Beda (S.), 362.
Beda, N., 528.
Benedictus (S.), 213, 215.
Benoist, N., 528.
Bernardus (S.), 107, 238, 309, 336, 367, 385, 395, 403, 433.
Biblia Complutensis, 148.
Bonaventura (S.), 140, 170, 173, 229, 230, 232.

Bonget, N., 528.
Bracarense Concilium, 139.
Brotan, N., 528.
Burgensis, 499.
Buridanus, 128, 481, 503.

Cajetanus, 6, 7, 22, 23, 52, 53, 59-61, 68, 69, 72, 73, 75, 83, 85, 86, 89, 92, 94, 97, 99, 100, 102, 104, 105, 107, 108, 110, 113, 118, 119, 123-125, 127-132, 135, 140, 141, 143, 147-150, 152-159, 161, 162, 164, 166, 168-171, 176, 178, 180-182, 184, 189, 191, 197, 199, 202-204, 208, 211, 212, 215, 216, 218, 220-222, 224, 225, 227, 228, 232, 236-244, 248, 256, 261, 262, 265, 270, 280, 284-286, 291, 301, 305, 306, 316, 322, 324, 329-331, 336, 338, 341-343, 346, 348, 351, 352, 359, 360, 375-377, 383-387, 392, 397-399, 405, 408, 413, 423, 433, 435, 450, 451, 460, 467, 470, 480, 488.
Canones Apostolorum, 106.
Capreolus, 465, 466.
Cardinalis (Franc. de Zabarellis), 433.
Cassianus, 215.
Castro, A. de, 7, 103, 127, 134, 139, 146, 147, 242.
Celaya, J. de, 462.
Chlichtovaeus, J., 56, 236, 422.
Cicero, 215, 247, 355.
Clipston, J., 94.
Cocombre, N., 528.
Constantiense Concilium, 354.
Cordoba, J. de, 10.
Cornibus, P. de, 528.
Cyprianus (S.), 135, 154, 243, 341, 345.

Denifle - Chatelain, 146.
Deza, D. de, 7, 465, 466.
Dionysius Areop., 279, 304.
Durandus, 138, 147, 187, 188, 227, 229, 255, 324, 433, 457, 458, 463.

Eusebius Caesariensis, 340, 356, 385.

Faber Stapulensis, 445, 446.
Flos Sanctorum, 298.

Gabriel Biel, 69, 111, 159, 227, 229, 230, 232, 456, 466, 474.
Galenus, 87.
Gallo, J., 9.
Gandavensis, H., 308-310, 313, 323, 378, 407, 435, 499.
Gangrense Concilium, 139, 476.
Gelini, N., 528.
Gerson, 56-58, 429, 433, 463.
Glossa, 106, 116, 155, 348, 473, 475, 476, 499.
Goris, J. A., 18, 517.

Gorran, 499.
Gratianus, 122, 143.
Gregorius Arim., 22, 97, 138, 192, 257, 411, 458, 465.
Gregorius Magnus (S.), 84, 96, 106, 142, 148, 223, 224. 226, 269, 309-312, 324.

Hadrianus, 94, 111, 329-331, 471, 472, 474, 476.
Halensis, Alex., 170, 171, 173.
Hieronymus (S.), 52, 53, 113, 122, 128, 130, 139, 146, 148, 166, 242, 279, 324, 325, 341, 470-473, 487.
Heraclitus, 201.
Horatius, 247.

Isidorus Hisp. (S.), 44, 122, 138, 142, 146, 246, 429.
Ignatius Martyr (S.), 279.
Innocentius Papa III, 326, 507, 510.

Joannes Chrysostomus (S.), 312, 356, 358, 362, 490, 498.
Joannes Fisher (S.), 8, 171.
Joannes Papa XXII, 391, 392, 394.
Josephus, 448.
Juvenalis, 87-89.

Ledesma, M. de, 14.
Lucianus, 356.
Lyra, N., 173, 234, 278, 279, 499.

Macrobius, 41.
Magistris, Martinus de, 6, 26, 30, 33, 48, 49, 51, 54, 77, 83, 84, 87, 91-94, 96, 97, 99, 102, 105, 107-111, 115, 118, 119, 122-126, 128, 129, 132, 133, 136, 140, 142-144, 147-149, 152-154, 164, 166, 168, 169, 184, 185, 189, 190, 192-195, 199, 201-203, 205, 210, 212-214, 218, 219, 221, 223, 245, 263.
Magister Sent., 143, 144, 227, 228, 411, 473.
Majoris, J., 111, 121-126, 133. 135, 159, 170, 255, 323, 327, 329-331, 367, 370, 391, 393, 406, 407, 474, 528.
Manrique, Th., 10.
Mantuanus, B., 499.
Marsilius de I., 24, 110.
Mayronis, 171, 173.
Mengini, L., 528.
Moscoso, A., 528.

Nava, Ae. de, 10.
Nicolaus Papa III, 391, 392.
Niot, N., 528.

Occam, 229, 391, 456, 460, 480.
Origenes, 359.
Ortiz, A., 8.
Ortiz, B., 8.

Ortiz, F., 8.
Ortiz, P., 8.
Ory, M., 528.

Palude, P. de, 66, 159, 173, 174, 400-403, 407, 463, 474.
Panormitanus, 62, 326, 345, 417, 433.
Parisiensis Articulus, 457.
Perran, P. de, 171.
Philo Judaeus, 356.
Plato, 261.
Plinius Junior, 388.
Preulx, M. de, 528.

Rabanus, 498.
Remigius, 498.
Richardus de M., 129, 130, 170-173, 433, 471.
Roffensis, 76, 171, 173, 174.
Rubion, G. de, 474.
Rufi, St., 528.
Ryckel, Dionysius, 462, 464-466.

Scotus, 128, 140, 171, 173, 174, 228-230, 232, 255, 456, 458, 460, 466, 471, 474, 475.
Sedulius, 171.
Seneca, 358.
Servius, 101.
Silvester de P., 62, 66, 152, 153, 157, 158, 174, 175, 241, 329-332, 348, 500, 505, 507, 510.
Siricius Papa, 134.
Soto, D. de, 9.
Stegmüller, Fr., 10.
Summa Angelica, 58, 243, 417, 435, 507.
Summa Rosella, 175.
Sutor, P., 77.

Tertullianus, 73, 279, 340, 358, 476.
Theophylactus, 285.
Thomas A. (S.), *Passim*.
Turrecremata, J., 173, 391, 392.

Vega, A. de, 7-13.
Victoria, F. de, 74, 102, 104, 107-109, 129, 131, 132, 134, 138, 144, 151, 152, 159, 162-164, 168, 169, 171, 175, 177, 178, 182, 185, 186, 197, 198, 211, 213, 218, 220, 221, 228, 239, 243, 352.
Viennense Concilium, 355.
Virgilius, 123, 247.

Waldensis, Th., 56, 76, 173, 242, 290, 327, 356, 403.

ALLEGATIONES OPERUM SANCTI THOMAE

Comment. in Sent.

2. d. 32, q. 2, a. 1 23.
2. d. 32, q. 2, a. 1 ad 4 25.
2. d. 40, q. 1, a. 5 465.

4. d. 1, q. 2 469.
4. d. 15, q. 3, a. 1, qla. 4 ad 3 60.
4. d. 15, q. 3, a. 2, qla. 1 ad 3 72.
4. d. 33, q. 3, a. 1 120.
4. d. 33, q. 3, a. 1 ad 4 123.
4. d. 38, q. 1, a. 4, qla. 4 ad 2 402.
4. d. 40, q. 1, a. 3 170, 171.
4. d. 43, q. 2 469.

Summa Theol.

1. q. 1, a. 1 419.

1. 2. q. 4, a. 4 503.
1. 2. q. 9, a. 2 189.
1. 2. q. 19, a. 9 412.
1. 2. q. 23, a. 2 198.
1. 2. q. 46, a. 8 203.
1. 2. q. 65, a. 2 503.
1. 2. q. 66, a. 4 34, 214.
1. 2. q. 72, a. 9 97.
1. 2. q. 81, a. 1 23.
1. 2. q. 82. a. 3 23.
1. 2. q. 81, a. 1 ad 1 107.
1. 2. q. 92, a. 1 503.

2. 2. q. 1, a. 4 ad 2 502.
2. 2. q. 2, a. 7 ad 3 267.
2. 2. q. 10, a. 8 500, 507.
2. 2. q. 10, a. 11 504.
2. 2. q. 23, a. 7 503.
2. 2. q. 47, a. 8 142.
2. 2. q. 88, a. 6 369.
2. 2. q. 88, a. 10 ad 2 457.
2. 2. q. 104. a. 5 ad 3 367.
2. 2. q. 118, a. 8 100.
2. 2. q. 123, a. 10 198.
2. 2. q. 171, a. 2 ad 3 253.

3. q. 15, a. 2 23.
3. q. 27, a. 3 23.

QQ. DD. et Quodlib.

De Veritate q. 12, a. 3 256, 259.
" q. 15, a. 5 ad 2 361.
De Malo q. 2, a. 8 ad 3 106.
" q. 3, a. 1 ad 7 459.
" q. 7, a. 4 ad 1 106.
" q. 8, a. 3 220.
" q. 15, a. 2 ad 18 156.
" q. 16, a. 2 23.
Quodlib. 1 269.
" 3, q. 6 402.
" 6, a. 12 348.
" 10, q. 10 367.

Contra Gentes

lib. 3, cap. 154 256.
lib. 4, cap. 76 480.
lib. 4, cap. 114 429.

Comment. in Epist. D. Pauli

Ad Rom. 7. lect. 1 23.

Opuscula

De regimine princ. 481. 499.
" " " lib. 1, cap. 2 480.
" " " lib. 3 496.
Contra impugnantes Dei cultum 392.

ALLEGATIONES CORPORIS JURIS CANONICI

Cap. Ad haec 353, 354.
Cap. Ad Supplicationem 327.
Cap. Apostolicae 354.
Cap. Beneficium 398.
Cap. Bonae memoriae 345.
Cap. Ceterum 354.
Extrav. Cum inter nonnullos 391
Extrav. Cum olim 356.
Cap. Cum tanto 441.
Cap. Deus qui 174.
Ca. Dispar 507.
Ca. Dolentes 419.
Extrav. Ex alto 356.
Cap. Excommunicamus 381, 382.
Cap. Exiit qui seminat 391.
Cap. Ex parte 397.
Cap. Gaudemus 173.
Ca. Gonsaldus 398.
Cap. Litteras 327.
Cap. Litteraturam 397.
Cap. Majores 469, 472.
Cap. Nisi 327.
Ca. Non est 111, 160.
Cap. Per tuas 398.
Cap. Placuit 353.
Cap. Porrectum 399.
Ca. Presbyteros 476.
Cap. Quia nos 353.
Extrav. Quidam 356.
Ca. Quicumque 353.
Cap. Quod super his 507.
Cap. Relatum 354.
Cap. Sacris 433, 435.
Ca. Sancta Romana 471.
Cap. Scripturae 402.
Ca. Si autem 166.
Ca. Sicut latius 476.
Clem. Si furiosus 112.
Ca. Statutum 167.

Adde iis duplicem allegationem *Digesti*, nempe pág. 321 et 339.

INDEX RERUM ANALYTICUS

(Indicantur pagina et numerus marginalis)

Abraham et Joannes Baptista, quisnam alio sanctior et melior 134-135.

Activi et contemplativi non sunt schismatici in Ecclesia 299; comparatio vitae activae et contemplativae ita fieri debet: totum ad totum, vel partem ad partem, vel perfectissimum ad perfectissimum 309; signa vocationis ad vitam activam vel contemplativam 304, 305; monita ad contemplativos 303.

Alemanes (los) non quaerunt de distinctione vini, sino que les den vino con que se harten 32.

Alimenta sunt triplicis classis: quaedam mala sive nociva, alia bona et valde salutifera, alia cummunia 53.

Banderizos: non sunt viri statum religiosum profitentes 367, 4.

Bandos: non excitantur a monachis profitentibus vitam activam vel contemplativam 299.

Calumniae contra religiosos rejiciuntur 358, 5.

Cognitio intuitiva et abstractiva, quo differunt 255.

Commendatio et laudatio apud Deum, non apud homines est aestimanda 39, 2.

Concupiscentia et delectatio sensitiva duplex: honesta et inhonesta 29, 2.

Confessarii: quas regulas attendere debeant ad distinguenda peccata mortalia et venialia 27-28; 83-84.

Conscientia: in his quae sunt in foro conscientiae standum est opinioni theologorum et non canonistarum 364. 7.

Consuetudo duplex: retractata et non retractata 40, 3.

Decorum, pulchrum, honestum, quomodo se habeant inter se 44.

Difficultas gemina: ex parte operis et ex parte operantis, et haec duplex: ex culpa et ex infirmitate sive causa corporali 182, 2-3.

Dispensatio tripliciter sumitur 457, 2.

Ebrietas an licita sit sanitatis causa 108, 109.

Ecclesia potest praecepta facere 55-56.

Ecclesiae auctoritas cum Scripturae auctoritate comparata 488-489.

Episcopi an theologi vel canonistae esse debeant 338, 5; quo differant appetere et petere episcopatum 326, 3; 332, 6; 333; episcoporum residentia est de jure divino 342, 344, 4; 345, 5.

Faber Stapulensis, homo ignorantissimus et audacissimus 445.

Facetiae in adducendis verbis Scripturae vituperantur 239.

Fides et prophetia quo differant 275, 3; fidei certitudo quanta 254, 2.

Gula unde dicatur 81; quandonam est peccatum mortale 86; 90, 11; 95, 16.

Habitus primorum principiorum quid 425; quot sint 426.

Habitus temperantiae unus specie 49, 4.

Habitus religiosus non facit monachum 241, 3; 356-357.

Humilitas et magnanimitas quomodo se habeant 210-213; humilitatis actus et objectum 215, 2.

Illuminati quomodo se gerant in vita contemplativa 300, 312.

Inclinatio ad malum an possit esse naturalis 22-25.
Infima non conjunguntur supremis nisi per media 251.
Intellectus habet quatuor actus 142.
Isidorus (S.) aliquando ponit etymologias extraneas quae non admittuntur 44.

Lex multipliciter distinguitur, nimirum in divinam naturalem et positivam et in humanam 415.

Obligatio sub gravi quandonam in praeceptis 379.
Ordo multum facit ad intelligentiam rerum 314.
Ordines militares relaxatae 389.

Passio quomodo influat in voluntatem 189-190.
Poena taxata et non taxata 376.
Potestas civilis ubi resideat 481-482.
Progressus in revelatione et in Theologia Sacra 279-280.

Regalado y comedor quo differant 38.
Religio et dilectio intime connectuntur 359, 7.
Religiosi non debent implicari negotiis saecularibus 383-384; an expediat juvenes vel senes in religionem recipere 406, 5.
Rex quid possit in regno 481; quo in sensu et qua ratione Christo conveniat esse universorum Rex 496, 2.

Sensus interni, quot 274, 2; 282-283.
Status episcoporum et religiosorum comparantur 327, 3; 399, 4; status episcoporum periculosissimus 326, 2.
Superbia et arrogantia an sint idem 223, 3.

Tactus sumitur tripliciter 32-33.
Temperantia bifariam: communiter et specialiter sive per antonomasiam 25-26; extenditur ad moderandas delectationes omnium sensuum 30-31.
Theologi quomodo procedere debeant 249.
Thomas (S.) colligit totas materias miro ordine 314.

Vascones comedebant carnes humanas 88.
Verecundia, quid 42.
Via spiritualis plures habet gradus 315.
Virginitas, quid 121; duplex: moralis et naturalis 125, 7.
Virtus proprie et large sumpta 42; tota est ad bonum 21: comparatio virtutum quomodo facienda 34-35.
Vitia quomodo sint comparanda inter se 38-39.
Voluntas bifarie considerari potest: pura, et ut conjuncta cum appetitu sensitivo 186, 2.
Votum simplex et solemne, quo differant 386, 1, 3; vota solemnia 320-321.
Votum emittere ante professionem an expediat 404.

INDEX QUAESTIONUM ET ARTICULORUM

Pag.

INTRODUCCIÓN 5

QUAESTIO CENTESIMAQUADRAGESIMAPRIMA

De temperantia

ART. I. — Utrum temperantia sit virtus 21
" II. — Utrum temperantia sit specialis virtus 25
" III. — Utrum temperantia sit solum circa concupiscentias et delectationes 26
" IV. — Utrum temperantia solum sit circa concupiscentias et delectationes tactus 28
" V. — Utrum circa proprias delectationes gustus sit temperantia. 31
" VI. — Utrum regula temperantiae sit sumenda secundum necessitatem praesentis vitae 33
" VII. — Utrum temperantia sit virtus cardinalis 34
" VIII. — Utrum temperantia sit maxima virtutum 34

QUAESTIO CENTESIMAQUADRAGESIMASECUNDA

De vitiis oppositis temperantiae

ART. I. — Utrum insensibilitas sit vitium 36
" II. — Utrum intemperantia sit puerile peccatum 37
" III. — Utrum timiditas sit majus vitium quam intemperantia ... 38
" IV. — Utrum peccatum intemperantiae sit maxime exprobrabile .. 39

QUAESTIO CENTESIMAQUADRAGESIMATERTIA

De partibus temperantiae in generali

Pag.

ART. UNICUS. — Utrum convenienter asignentur partes temperantiae... 41

QUAESTIO CENTESIMAQUADRAGESIMAQUARTA

De verecundia

ART. I. — Utrum verecundia sit virtus 42
" II. — Utrum verecundia sit de turpi actu 42
" III. — Utrum homo magis verecundetur a personis conjunctis ... 43
" IV. — Utrum etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia. 43

QUAESTIO CENTESIMAQUADRAGESIMAQUINTA

De honestate

ART. I. — Utrum honestas sit idem virtuti 44
" II. — Utrum honestum sit idem quod decorum 44
" III. — Utrum honestum differat ab utili et delectabili 14

QUAESTIO CENTESIMAQUADRAGESIMASEXTA

De abstinentia

ART. I. — Utrum abstinentia sit virtus 46
" II. — Utrum abstinentia sit virtus specialis 48

QUAESTIO CENTESIMAQUADRAGESIMASEPTIMA

De jejunio

ART. I. — Utrum jejunium sit actus virtutis 51
" II. — Utrum jejunium sit actus abstinentiae 54
" III. — Utrum jejunium sit in praecepto 54
" IV. — Utrum omnes ad jejunia Ecclesiae teneantur 61
" V. — Utrum convenienter determinentur tempora jejunii ecclesiastici 70
" VI. — Utrum requiratur ad jejunium quod homo tantum semel comedat 73

Pag.

ART. VII. — Utrum hora nona convenienter taxetur ad comendendum his qui jejunant 75
" VIII. — Utrum convenienter jejunantibus indicetur abstinentia a carnibus et ovis et lacticiniis 76

QUAESTIO CENTESIMAQUADRAGESIMAOCTAVA

De gula

ART. I. — Utrum gula sit peccatum 81
" II. — Utrum gula sit peccatum mortale 82
" III. — Utrum gula sit maximum peccatorum 96
" IV. — Utrum convenienter gulae species distinguantur 96
" V. — Utrum gula sit vitium capitale 99
" VI. — Utrum convenienter assignentur gulae quinque filiae 99

QUAESTIO CENTESIMAQUADRAGESIMANONA

De sobrietate

ART. I. — Utrum materia propria sobrietatis sit potus 101
" II. — Utrum sobrietas sit per se quaedam specialis virtus 101
" III. — Utrum usus vini totaliter sit illicitus 103
" IV. — Utrum sobrietas magis requiratur in majoribus personis. 103

QUAESTIO CENTESIMAQUINQUAGESIMA

De ebrietate

ART. I. — Utrum ebrietas sit peccatum 104
" II. — Utrum ebrietas sic peccatum mortale 105
" III. — Utrum ebrietas sit gravissimum peccatorum 109
" IV. — Utrum ebrietas excuset a peccato 109

QUAESTIO CENTESIMAQUINQUAGESIMAPRIMA

De castitate

ART. I. — Utrum castitas sit virtus 117
" II. — Utrum castitas sit virtus generalis 117
" III. — Utrum castitas sit virtus distincta ab abstinentia 117
" IV. — Utrum pudicitia pertineat specialiter ad castitatem 118

QUAESTIO CENTESIMAQUINQUAGESIMASECUNDA

De virginitate

		Pag.
Art.	I. — Utrum virginitas consistat in integritate carnis	120
"	II. — Utrum virginitas sit illicita	126
"	III. — Utrum virginitas sit virtus	128
"	IV. — Utrum virginitas sit excellentior matrimonio	134
"	V. — Utrum virginitas sit maxima virtutum	135

QUAESTIO CENTESIMAQUINQUAGESIMATERTIA

De vitio luxuriae

Art.	I. — Utrum materia luxuriae sit solum concupiscentiae et delectationes venereae	138
"	II. — Utrum aliquis actus venereus possit esse sine peccato	138
"	III. — Utrum luxuria quae est circa actus venereos possit esse sine peccato	140
"	IV. — Utrum luxuria sit vitium capitale	141
"	V. — Utrum convenienter assignentur filiae luxuriae	141

QUAESTIO CENTESIMAQUINQUAGESIMAQUARTA

De speciebus luxuriae

Art.	I. — Utrum convenienter assignentur sex species luxuriae	143
"	II. — Utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale	145
"	III. — Utrum fornicatio sit gravissimum peccatorum	148
"	IV. — Utrum in tactibus et osculis consistat peccatum mortale.	149
"	V. — Utrum nocturna pollutio sit peccatum	159
"	VI. — Utrum stuprum debeat poni una species luxuriae	164
"	VII. — Utrum raptus sit species luxuriae distincta a stupro	166
"	VIII. — Utrum adulterium sit determinata species luxuriae ab aliis distincta	167
"	IX. — Utrum incestus sit species determinata luxuriae	168
"	X. — Utrum sacrilegium possit esse species luxuriae	175
"	XI. — Utrum vitium contra naturam sit species luxuriae	176
"	XII. — Utrum vitium contra naturam sit maximum peccatum inter species luxuriae	180

QUAESTIO CENTESIMAQUINQUAGESIMAQUINTA

De continentia

		Pag.
ART.	I. — Utrum continentia sit virtus	184
"	II. — Utrum materia continentiae sint concupiscentiae delectationum tactus	184
"	III. — Utrum subjectum continentiae sit vis concupiscibilis	185
"	IV. — Utrum continentia sit melior quam temperantia	187

QUAESTIO CENTESIMAQUINQUAGESIMASEXTA

De incontinentia

ART.	I. — Utrum incontinentia pertineat ad animam, an ad corpus.	189
"	II. — Utrum incontinentia sit peccatum	191
"	III. — Utrum incontinens plus peccet quam intemparatus	191
"	IV. — Utrum incontinens irae sit pejor quam incontinens concupiscentiae	192

QUAESTIO CENTESIMAQUINQUAGESIMASEPTIMA

De clementia et mansuetudine

ART.	I. — Utrum clementia et mansuetudo sint penitus idem	193
"	II. — Utrum tam clementia quam mansuetudo sit virtus	195
"	III. — Utrum clementia et mansuetudo sint partes temperantiae.	195
"	IV. — Utrum clementia et mansuetudo sint potissimae virtutes.	196

QUAESTIO CENTESIMAQUINQUAGESIMAOCTAVA

De iracundia

ART.	I. — Utrum irasci possit esse licitum	197
"	II. — Utrum ira sit peccatum	198
"	III. — Utrum omnis ira sit peccatum mortale	198
"	IV. — Utrum ira sit gravissimum peccatum	200
"	V. — Utrum species iracundiae convenienter determinentur a Philosopho	203
"	VI. — Utrum ira debeat poni inter vitia capitalia	204
"	VII. — Utrum convenienter assignentur sex filiae irae	204
"	VIII. — Utrum sit aliquod vitium oppositum iracundiae proveniens ex defectu irae	204

QUAESTIO CENTESIMAQUINQUAGESIMANONA

De crudelitate

Pag.

ART. I. — Utrum crudelitas opponatur clementiae 206
" II. — Utrum crudelitas a saevitia sive feritate differat 206

QUAESTIO CENTESIMASEXAGESIMA

De modestia

ART. I. — Utrum modestia sit pars temperantiae 208
" II. — Utrum modestia sit solum circa exteriores actiones 208

QUAESTIO CENTESIMASEXAGESIMAPRIMA

De humilitate

ART. I. — Utrum humilitas sit virtus 209
" II. — Utrum humilitas consistat circa appetitum 209
" III. — Utrum homo debeat se omnibus propter humilitatem subjicere 209
" IV. — Utrum humilitas sit pars modestiae vel temperantiae 213
" V. — Utrum humilitas sit potissima virtutum 213
" VI. — Utrum convenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis qui in Regula beati Benedicti ponuntur ... 214

QUAESTIO CENTESIMASEXAGESIMASECUNDA

De superbia

ART. I. — Utrum superbia sit peccatum 218
" II. — Utrum superbia sit speciale peccatum 219
" III. — Utrum superbia sit in irascibili sicut in subjecto 219
" IV. — Utrum convenienter assignentur quatuor superbiae species quas Gregorius assignat 221
" V. — Utrum superbia sit peccatum mortale 224
" VI. — Utrum superbia sit gravissimum peccatorum 224
" VII. — Utrum superbia sit primum omnium peccatorum 226
" VIII. — Utrum superbia debeat poni vitium capitale 226

QUAESTIO CENTESIMASEXAGESIMATERTIA

De peccato primi hominis

Pag.

ART. I. — Utrum superbia fuerit primi hominis peccatum 227
" II. — Utrum superbia primi hominis fuerit in hoc quod appetierit divinam similitudinem 228
" III. — Utrum peccatum primorum parentum fuerit ceteris gravius 230
" IV. — Utrum peccatum Adae fuerit gravius quam peccatum Evae 231

QUAESTIO CENTESIMASEXAGESIMAQUARTA

De poena primi peccati

ART. I. — Utrum mors sit poena peccati primorum parentum 233
" II. — Utrum convenienter particulares poenae primorum parentum determinentur in Scriptura 234

QUAESTIO CENTESIMASEXAGESIMAQUINTA

De tentatione primorum parentum

ART. I. — Utrum fuerit conveniens ut homo a diabolo tentaretur ... 235

QUAESTIO CENTESIMASEXAGESIMASEXTA

De studiositate

ART. I. — Utrum materia studiositatis sit proprie cognitio 236

QUAESTIO CENTESIMASEXAGESIMASEPTIMA

De curiositate

ART. I. — Utrum circa cognitionem intellectivam possit esse curiositas 237
" II. — Utrum vitium curiositatis sit circa sensitivam cognitionem. 237

QUAESTIO CENTESIMASEXAGESIMAOCTAVA

De modestia secundum quod consistit in exterioribus motibus corporis

Pag.

ART. I. — Utrum in exterioribus motibus corporis sit aliqua virtus. 238
" II. — Utrum in ludis possit esse aliqua virtus 239
" III. — Utrum in superfluitate ludi possit esse peccatum 239
" IV. — Utrum in defectu ludi consistat aliquod peccatum 240

QUAESTIO CENTESIMASEXAGESIMANONA

De modestia secundum quod consistit in exteriori apparatu

ART. I. — Utrum circa exteriorem ornatum possit esse virtus et vitium 241
" II. — Utrum ornatus mulierum sit sine peccato mortali 242

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMA

De praeceptis temperantiae

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMAPRIMA

De prophetia

ART. I. — Utrum prohetia pertineat ad cognitionem 246
" II. — Utrum prophetia sit habitus 247
" IV. — Utrum propheta per divinam inspirationem cognoscat omnia quae possunt prophetice cognosci 253
" V. — Utrum propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium et quid per spiritum prophetiae 254
" VI. — Utrum ea quae prophetice cognoscuntur vel annuntiantur possint esse falsa 257

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMASECUNDA

De causa prophetiae

ART. I. — Utrum prophetia possit esse naturalis 259
" II. — Utrum prophetica revelatio fiat per angelos 261
" III. — Utrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. ... 263

Pag.

ART. IV. — Utrum bonitas morum requiratur ad prophetiam 263
" V. — Utrum aliqua prophetia sit a daemonibus 265
" VI. — Utrum prophetae daemonum aliquando vera praedicent. 267

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMATERTIA

De modo cognitionis propheticae

ART. I. — Utrum prophetae ipsam Dei essentiam videant 268
" II. — Utrum in prophetica revelatione imprimantur divinitus menti prophetae novae rerum species, vel solum novum lumen 269
" III. — Utrum visio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus 270
" IV. — Utrum prophetae semper cognoscant ea quae prophetant. 271

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMAQUARTA

De divisione prophetiae

ART. I. — Utrum convenienter dividatur prophetia in prophetiam praedestinationis, praescientiae et comminationis ... 272
" II. — Utrum excellentior sit prophetia quae habet visionem intellectualem et imaginariam quam ea quae habet visionem intellectualem tantum 274
" III. — Utrum gradus prophetiae possint distingui secundum visionem imaginariam 276
" IV. — Utrum Moyses fuerit excellentior omnibus prophetis... 276
" V. — Utrum etiam aliquis gradus prophetiae sit in beatis ... 277
" VI. — Utrum gradus prophetiae varietur secundum temporis processum 279

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMAQUINTA

De raptu

ART. I. — Utrum anima hominis rapiatur ad divina 282
" II. — Utrum raptus magis pertineat ad vim appetitivam quam ad vim cognoscitivam 284
" III. — Utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam 285
" IV. — Utrum Paulus in raptu fuerit alienatus a sensibus 286
" V. — Utrum anima Pauli in statu illo fuerit totaliter a corpore separata 286
" VI. — Utrum Paulus ignoraverit an ejus anima fuerit a corpore separata 287

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMASEXTA

De gratia linguarum

Pag.

ART. I. — Utrum illi qui consequebantur donum linguarum loquebantur omnibus linguis 288

" II. — Utrum donum linguarum sit excellentius quam gratia prophetiae 291

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMASEPTIMA

De gratia gratis data quae consistit in sermone

ART. I. — Utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data ... 293

" II. — Utrum gratia sermonis sapientiae et scientiae pertineat etiam ad mulieres 293

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMAOCTAVA

De gratia miraculorum

ART. I. — Utrum aliqua gratia gratis data ordinetur ad miracula facienda 295

" II. — Utrum mali possint miracula facere 297

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMANONA

De divisione vitae per activam et contemplativam

ART. I. — Utrum vita convenienter dividatur per activam et contemplativam 299

QUAESTIO CENTESIMAOCTOGESIMA

De vita contemplativa

ART. I. — Utrum vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu 301

" II. — Utrum virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam 301

" III. — Utrum ad vitam contemplativam pertineant diversi actus. 302

Pag.

ART. IV. — Utrum vita contemplativa solum consistat in contemplatione Dei, an etiam in consideratione cujuscumque veritatis 302
" V. — Utrum vita contemplativa secundum statum hujus vitae possit pertingere ad visionem divinae essentiae 303
" VI. — Utrum operatio contemplationis convenienter distinguatur per tres motus, circularem, rectum et obliquum 304
" VII. — Utrum contemplatio delectationem habeat 304
" VIII. — Utrum vita contemplativa sit diuturna 305

QUAESTIO CENTESIMAOCTOGESIMAPRIMA

De vita activa

ART. I. — Utrum omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam 306
" II. — Utrum prudentia pertineat ad vitam activam 306
" III. — Utrum docere sit actus vitae activae an contemplativae. 307

QUAESTIO CENTESIMAOCTOGESIMASECUNDA

De comparatione vitae activae ad contemplativam

ART. I. — Utrum vita activa sit potior quam contemplativa 308
" II. — Utrum vita activa sit majoris meriti quam contemplativa. 310
" III. — Utrum vita contemplativa impediatur per activam 311
" IV. — Utrum vita activa sit prior quam contemplativa 311

QUAESTIO CENTESIMAOCTOGESIMATERTIA

De officiis et statibus hominum in generali

ART. I. — Utrum status in sui ratione importet conditionem libertatis vel servitutis 313
" II. — Utrum in Ecclesia debeat esse diversitas officiorum vel statuum 314
" III. — Utrum officia distinguantur per actus 315
" IV. — Utrum differentia statuum attendatur secundum incipientes, proficientes et perfectos 315

QUAESTIO CENTESIMAOCTOGESIMAQUARTA

De statu perfectionis in communi

Pag.

ART. I. — Utrum perfectio christianae vitae attendatur specialiter secundum caritatem 316
" II. — Utrum aliquis in hac vita possit esse perfectus 318
" III. — Utrum perfectio viae consistat in praeceptis, an in consiliis 319
" IV. — Utrum quicumque est perfectus sit in statu perfectionis. 320
" V. — Utrum praelati et religiosi sint in statu perfectionis ... 322
" VI. — Utrum omnes praelati ecclesiastici sint in statu perfectionis 323
" VII. — Utrum status religiosorum sit perfectior quam status praelatorum 325

QUAESTIO CENTESIMAOCTOGESIMAQUINTA

De his quae pertinent ad statum episcoporum

ART. I. — Utrum liceat episcopatum appetere 328
" II. — Utrum liceat episcopatum injunctum omnino recusare .. 335
" III. — Utrum oporteat eum qui ad episcopatum assumitur esse ceteris meliorem 336
" IV. — Utrum episcopus possit licite curam episcopalem deserere ut ad religionem se transferat 339
" V. — Utrum liceat episcopo propter aliquam persecutionem corporaliter deserere gregem sibi commissum 340
" VI. — Utrum episcopo liceat aliquid proprium possidere 345
" VII. — Utrum episcopi mortaliter peccent si bona ecclesiastica quae procurant pauperibus non largiantur 346
" VIII. — Utrum religiosi qui promoventur in episcopos teneantur ad observantias regulares 350

QUAESTIO CENTESIMAOCTOGESIMASEXTA

De his in quibus principaliter consistit religionis status

ART. I. — Utrum religio importet statum perfectionis 355
" II. — Utrum quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia ... 360
" III. — Utrum paupertas requiratur ad perfectionem religionis. 361
" IV. — Utrum perpetua continentia requiratur ad perfectionem religionis 364
" V. — Utrum obedientia pertineat ad perfectionem religionis. 366

Pag.

ART. VI. — Utrum requiratur ad perfectionem religionis quod paupertas, continentia et obedientia cadant sub voto 371
" VII. — Utrum convenienter dicatur in his tribus votis consistere religionis perfectionem 372
" VIII. — Utrum votum obedientia sit potissimum inter tria vota religionis 373
" IX. — Utrum religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quae sunt in regula 374

QUAESTIO CENTESIMAOCTOGESIMASEPTIMA

De his quae competunt religiosis

ART. I. — Utrum religiosis liceat docere, praedicare et alia hujusmodi facere 381
" II. — Utrum religiosis liceat saecularia negotia tractare 383
" III. — Utrum religiosi manibus operari teneantur 384
" IV. — Utrum religiosis liceat de eleemosynis vivere 384
" V. — Utrum religiosis liceat mendicare 385

QUAESTIO CENTESIMAOCTOGESIMAOCTAVA

De differentia religionum

ART. I. — Utrum sit una tantum religio 386
" II. — Utrum aliqua religio institui debeat ad opera activae vitae. 388
" III. — Utrum aliqua religio ordinari possit ad militandum 388
" IV. — Utrum aliqua religio possit institui ad praedicandum vel confessiones audiendas 389
" V. — Utrum sit instituenda aliqua religio ad studendum 390
" VI. — Utrum religio quae vacat vitae contemplativae sit potior ea quae vacat operationibus vitae activae 390
" VII. — Utrum habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis 390

QUAESTIO CENTESIMAOCTOGESIMANONA

De ingressu religionis

ART. I. — Utrum non debeant religionem ingredi nisi qui sunt in praeceptis exercitati 395
" II. — Utrum debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum. 395
" III. — Utrum ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, teneatur intrare 396

Pag.

Art. IV. — Utrum ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere 403
" V. — Utrum pueri sint recipiendi in religione 404
" VI. — Utrum propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis 406
" VII. — Utrum presbyteri curati possint licite religionem ingredi. 408
" VIII. — Utrum liceat de una religione transire in aliam 408
" IX. — Utrum aliquis debeat alios inducere ad religionem intrandum 409
" X. — Utrum sit laudabile quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio et diuturna deliberatione praecedente 409

APPENDIX I. — De lege. — Commentarium in Primam secundae, qq. 90-108

QUAESTIO NONAGESIMA. — De essentia legis

Art. I. — Utrum lex sit aliquid rationis 411
" II. — Utrum lex ordinetur semper ad bonum commune 413
" III. — Utrum ratio cujuslibet sit factiva legis 413
" IV. — Utrum promulgatio sit de ratione legis 414

QUAESTIO NONAGESIMAPRIMA. — De legum diversitate

Art. I. — Utrum sit aliqua lex aeterna 418
" II. — Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis 418
" III. — Utrum sit aliqua lex humana 418
" IV. — Utrum fuerit necessarium esse aliquam legem divinam. 419
" V. — Utrum lex divina sit una tantum 419
" VI. — Utrum sit aliqua lex fomitis 419

QUAESTIO NONAGESIMASECUNDA. — De effectibus legis

Art. I. — Utrum effectus legis sit facere homines bonos 420
" II. — Utrum legis actus convenienter assignentur 422

QUAESTIO NONAGESIMATERTIA. — De lege aeterna

Art. III. — Utrum omnis lex a lege aeterna derivetur 423
" V. — Utrum naturalia contingentia subsint legi aeternae 423
" VI. — Utrum omnes res humanae subjiciantur legi aeternae ... 424

QUAESTIO NONAGESIMAQUARTA. — **De lege naturali**

		Pag.
ART.	I. — Utrum lex naturalis sit habitus	425
"	II. — Utrum lex naturalis contineat plura praecepta, vel unum tantum	426
"	III. — Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturae	427
"	IV. — Utrum lex naturae sit una apud omnes	427
"	V. — Utrum lex naturae mutari possit	427
"	VI. — Utrum lex naturae possit a corde hominum aboleri	428

QUAESTIO NONAGESIMAQUINTA. — **De lege humana**

ART.	I. — Utrum fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus	429
"	II. — Utrum omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur	429
"	III. — Utrum Isidorus convenienter qualitatem legis positivae describat	429
"	IV. — Utrum Isidorus convenienter ponat divisionem humanarum legum	429

QUAESTIO NONAGESIMASEXTA. — **De potestatae legis humanae**

ART.	I. — Utrum lex humana debeat poni in communi magis quam in particulari	430
"	II. — Utrum ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere.	430
"	III. — Utrum lex humana praecipiat actus omnium virtutum.	430
"	IV. — Utrum lex humana imponat homini obligationem in foro conscientiae	430
"	V. — Utrum omnes subjiciantur legi	435
"	VI. — Utrum ei qui subditur legi liceat praeter verba legis agere.	438

QUAESTIO NONAGESIMASEPTIMA. — **De mutatione legum**

ART.	I. — Utrum lex humana debeat aliquo modo mutari	439
"	II. — Utrum lex humana semper sit mutanda quando occurrit aliquid melius	439
"	III. — Utrum consuetudo possit obtinere vim legis	440
"	IV. — Utrum rectores multitudinis possint in legibus humanis dispensare	442

QUAESTIO NONAGESIMAOCTAVA. — De lege veteri

Pag.

ART. I. — Utrum lex vetus fuerit bona 445
" II. — Utrum lex vetus fuerit a Deo 446
" III. — Utrum lex vetus fuerit data per angelos 447
" IV. — Utrum lex vetus dari debuerit solo populo judaeorum. 447
" V. — Utrum omnes homines obligarentur ad observandam legem veterem 447
" VI. — Utrum lex vetus convenienter data fuerit tempore Moysis. 448

QUAESTIO NONAGESIMANONA. — De praeceptis veteris legis

ART. I. — Utrum in lege veteri contineatur solum unum praeceptum. 449
" II. — Utrum lex vetus contineat praecepta moralia 450
" III. — Utrum lex vetus contineat praecepta caeremonialia praeter moralia 450
" IV. — Utrum praeter praecepta moralia et caeremonialia sint etiam praecepta judicialia 451
" V. — Utrum sint alia praecepta praeter praedicta 451
" VI. — Utrum lex vetus debuerit inducere ad observantiam praeceptorum per temporales promissiones et comminationes 452

QUAESTIO CENTESIMA. — De praeceptis moralibus veteris legis

ART. I. — Utrum omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae 454
" II. — Utrum praecepta moralia legis sint de omnibus actibus virtutum 455
" III. — Utrum omnia praecepta moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta decalogi 455
" IV. — Utrum praecepta decalogi convenienter distinguantur. 455
" V. — Utrum praecepta decalogi convenienter enumerentur ... 456
" VI. — Utrum convenienter ordinentur decem praecepta decalogi. 456
" VII. — Utrum praecepta decalogi convenienter tradantur 456
" VIII. — Utrum praecepta decalogi sint dispensabilia 456
" IX. — Utrum modus virtutis cadat sub praecepto legis 461
" X. — Utrum modus caritatis cadat sub praecepto divinae legis. 464
" XI. — Utrum convenienter distinguantur alia moralia praecepta legis praeter decalogum 467
" XII. — Utrum praecepta moralia veteris legis justificarent 467

QUAESTIO CENTESIMAPRIMA. — **De praeceptis caeremonialibus secundum se**

QUAESTIO CENTESIMASECUNDA. — **De caeremonialium praeceptorum causis**

QUAESTIO CENTESIMATERTIA. — **De duratione praeceptorum caeremonialium**

Pag.

ART. I. — Utrum caeremoniae legis fuerint ante legem 468
" II. — Utrum caeremoniae veteris legis habuerint virtutem justificandi tempore legis 468
" III. — Utrum caeremoniae veteris legis cessaverint in adventu Christi 469
" IV. — Utrum post passionem Christi legalia possent servari sine peccato 472

QUAESTIO CENTESIMAQUARTA. — **De praeceptis judicialibus**

ART. I. — Utrum ratio praeceptorum judicialium consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum 477
" II. — Utrum praecepta judicialia aliquid figurent 477
" III. — Utrum praecepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant 477
" IV. — Utrum praecepta judicialia possint habere aliquam certam divisionem 478

QUAESTIO CENTESIMAQUINTA. — **De ratione judicialium praeceptorum**

ART. I. — Utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit. 479
" II. — Utrum convenienter fuerint tradita praecepta judicialia quantum ad popularium convictum 481

QUAESTIO CENTESIMASEXTA. — **De lege evangelica quae dicitur lex nova secundum se**

ART. I. — Utrum lex nova sit scripta 486
" II. — Utrum lex nova justificet 489
" IV. — Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi 489

QUAESTIO CENTESIMASEPTIMA. — **De comparatione legis novae ad veterem**

Pag.

ART. I. — Utrum lex nova sit alia a lege veteri 491
" II. — Utrum lex nova legem veterem impleat 491
" III. — Utrum lex nova in veteri contineatur 491
" IV. — Utrum lex nova sit gravior quam vetus 491

QUAESTIO CENTESIMAOCTAVA. — **De his quae continentur in lege nova**

ART. I. — Utrum lex nova aliquos exteriores actus debeat praecipere vel prohibere 493

APPENDIX II. — Fragmenta Relectionum

1. — De regno Christi 494
2. — An liceat debellare barbaras nationes quae carnes humanas comedunt vel hostia humana utuntur in sacrificiis 509

APPENDIX III. — Dictamina de Cambiis

1. — Disenciones del maestro Francisco de Vitoria sobre ciertos tratos de mercaderes 512
2. — Consulta de los mercaderes españoles de Flandes sobre materia de cambios y respuesta de los doctores de París 517

Pagina	Errata	Corrige
17, lin. 35	relectationem	relectionem
18, n.	anvers	Anvers
116, l. 6	ploblemate	problemate
164, l. 26	non	nos
215, l. 18	licit	dicit
355, l. 23	Vienense	Viennense

208.8
V666

45502

AUTHOR VITORIA, O. P., FRANCISCO DE

TITLE Comentarios A La Secunda Secundae De Santo Tomás. Vol. 6
Vicente Beltrán De Heredia, O.P. (Ed,

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
	[redacted]	

45502